MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80285-4

AUTHOR: HOEKSTRA, TJEERD

TITLE: IMMANENTE KRITIK....

PLACE: KAMPEN

DATE: 1906

Master Negative #

91-80285-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Dissertation

Hookstra, Tjeord

Immanente kritik zur Kantischen religions-philosophie

Heidelberg 1906

No 6 of a vol of dissertations

Restrictions on Use:

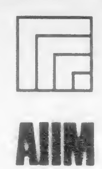
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 9-27-91 INITIALS M. B.

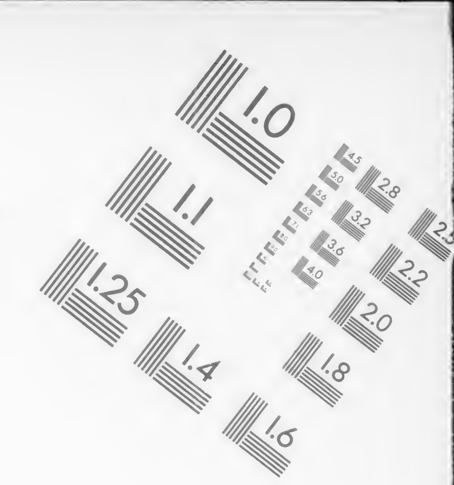
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



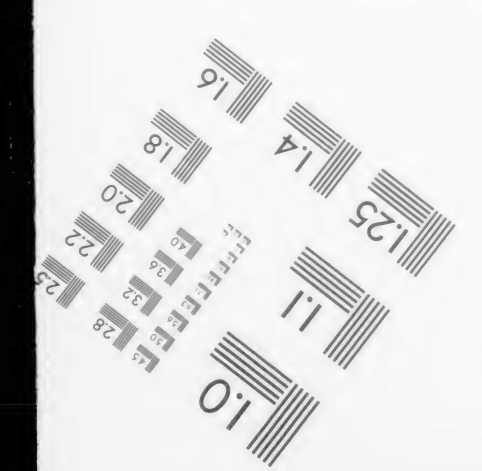
AIIM

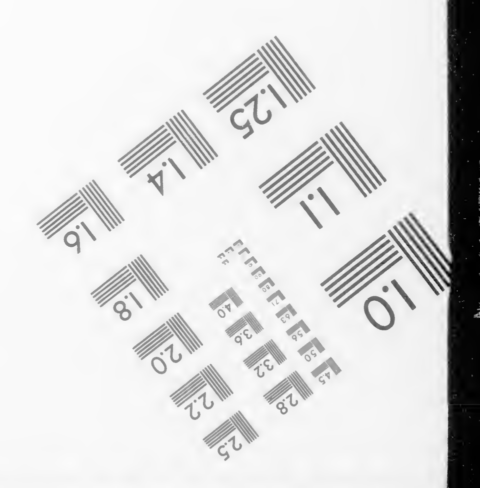
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202









MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

IMMANENTE KRITIK ZUR KANTISCHEN RELIGIONSPHILOSOPHIE

VON

TJEERD HOEKSTRA.



KAMPEN — J. H. KOK — 1906.



Immanente Kritik zur Kantischen Religionsphilosophie

Immanente Kritik
zur
Kantischen Religionsphilosophie.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg

VORGELEGT VON

TJEERD HOEKSTRA.

KAMPEN — J. H. KOK — 1906.

Meinen lieben Eltern.

INHALT.

EINLEITUNG.

Diese Arbeit führt den Titel „Immanente Kritik zur Kantischen Religionsphilosophie," weil der Versuch gemacht ist, in Hauptzügen darzustellen, in wie weit Kants Religionsphilosophie den religionsphilosophischen Prinzipien des kritischen Idealismus entspricht. Es handelt sich um die Frage, welches das Verhältnis sei zwischen der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft und dem Streit der Fakultäten einerseits und der Kritik der reinen Vernunft, der Kritik der praktischen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft andrerseits. Von vornherein ist es klar, dass des Philosophen Religionsphilosophie nicht als aus den kritischen Prinzipien mit logischer Notwendigkeit deduzirt angesehen werden darf. Keineswegs war es die Absicht Kants, eine reine Vernunftreligion in systematischem Zusammenhange mit seinem kritischen Idealismus zu schaffen. Kennzeichnend ist in dieser Hinsicht der Titel des religionsphilosophischen Hauptwerkes. Es heisst nicht: Religion aus blosser Vernunft, sondern: Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Nicht den Weg der logischen Deduktion, sondern den historisch-kritischen schlägt er ein. Er befolgt die analytische, nicht die synthetische Methode. Von einer positiven (der christlichen) Religion will er ausgehen und dann genau untersuchen, wieviel von ihr durch reine Vernunft als vernunftgemäss angenommen werden kann. Dies historisch-kritische Verfahren stellt sich die Aufgabe, das historische Christentum, wie es in der Bibel, bezw. im Neuen Testament dargelegt und von der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch in ihren Dogmen fixirt ist, vom kritischen Standpunkte aus zu

prüfen. An der Hand der in den Kritiken gewonnenen Einsichten soll also das Christentum vom Historisch-Erfahrungsmässigen befreit und gereinigt, in seinem inneren, der Vernunftkritik völlig entsprechenden Kern dargestellt werden. Das Geschichtliche, Nebensächliche, der reinen Vernunft Gleichgiltige oder Widersprechende muss sorgfältig ausgeschieden werden. Dieser ursprüngliche Zweck Kants wird deutlich formulirt in der ersten Anmerkung der Vorrede zum Streit der Fakultäten: „. . . . dass ich nur dasjenige, was im Text der für offenbart geglaubten Religion, der Bibel, auch durch blosse Vernunft erkannt werden kann, hier in einem Zusammenhange vorstellig machen wollte".

In der Ausführung dieses Planes ist Kant seinem Ausgangspunkte nicht getreu geblieben. Der Hauptbedingung der Untersuchung, nämlich dem Reinhalten des Beurteilungskriteriums, ist der Philosoph nicht nachgekommen. Das Merkwürdige, das uns sogleich in seiner Religionsphilosophie entgegentritt, ist die Tatsache, dass wenn der Kritizismus sich den kirchlich-biblischen Lehren zuwendet, er diese nicht prüft, sondern sich ihnen anpasst [1]. Es wird sich zeigen dass die Anpassungsfähigkeit, welche Kant seinem Kritizismus zumutet,

---

1) Das Umbiegen der kritischen religionsphilosophischen Prinzipien nach der Seite einer positiven Religion hin hat hauptsächlich seine Ursache in dem nicht leicht zu überschätzenden Einfluss, welchen das Christentum auf den Philosophen ausgeübt hat. Wenn wir diese Tatsache einigermassen erklären wollen, so darf ein Zweifaches nicht ausser Acht gelassen werden. Das erste Wort hat hier das historische Milieu zu sprechen. (Cf. P. Kalweit, Kants Stellung zur Kirche, 1904.) Es ist bekannt, dass Kants Eltern, ins Besondere seine Mutter, in naher Beziehung zu dem Königsberger Pietismus standen. Anna Regina Reuter war eine religiöse Natur; in ihrem Hause wurde die Heilige Schrift in Ehren gehalten. Wiewohl strenge Pietistin, Bekannte und Anhängerin Schultzens, war sie nicht schwärmerisch, sondern ein Beispiel rechtgläubiger Frömmigkeit. „Die Mutter erzog den Sohn naturgemäss in derselben Richtung, liess ihn an den Betstunden, die Schultz hielt, teilnehmen und suchte auf Spaziergängen in ihm die Verehrung des Schöpfers durch Hinweise auf seine Güte zu erwecken" (G. Hollmann, Altpreuss. Monatsschrift Band 36, S. 32). Als der dreizehnjährige Immanuel seine Mutter verlor, blieb für immer ihr Bild und damit eine Hochachtung für das Christentum in seiner Seele. Oft gesteht Kant es selber, dass der Einfluss seiner Mutter auf ihn ein nicht geringerer gewesen ist. Im späten Alter äussert er sich noch folgendermassen: „Ich werde meine Mutter nie vergessen; denn sie pflanzte und nährte den ersten Keim des

hie und da einen sehr hohen Grad erreicht. Zahlreiche Gedanken der positiven Religion, welche prinzipiell seinen religionsphilosophischen Prinzipien zuwider laufen, werden ohne Bedenken, als Selbstverständlichkeiten dem Kritizismus aufgepfropft. Diese Koalition zwischen dem Kritizismus und den dogmatisch-biblischen Lehren des historischen Christentums war nur zu erreichen durch eine Reihe von Umbildungen, Inkonsequenzen und Problemverschlingungen hindurch. Denn was bei jedem Kompromiss geschieht, hat sich auch hier vollzogen. Beide Parteien müssen manches zugeben. Ettliche Lehren der Kritiken werden mehr oder weniger geändert und unter dem Druck der christlichen Religion oft vertieft. Aber auch die Lehren des Christentums können nicht die ursprüngliche Gestalt bewahren. Eine durch den Zweck bestimmte Dogmenauswahl, Ausscheidung und Verwerfung einiger, freudige Übernahme anderer und moralische Deutung vieler muss das historische Christentum von der Seite des Kritizismus her sich gefallen lassen. Vor allem wird der Weg der moralischen Interpretation oft eingeschlagen. Wie sich dies im Einzelnen gestaltet und wie verworren die Fäden durcheinander laufen, dies zu zeigen wird in dieser Arbeit versucht.

Es ist zitirt nach der zweiten Hartensteinschen Ausgabe.

Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur; sie weckte und erweiterte meine Begriffe und ihre Lehren haben einen immerwährenden heilsamen Einfluss auf mein Leben gehabt". (R. B. Jachmann, I. Kant geschildert in Briefen an einen Freund 1804, S. 99). In der weiteren Schulbildung auf dem collegium fridericianum und auf der Universität, wo er bei Schultz die Dogmatik hörte, hat das Christentum seinem Denken Spuren aufgeprägt, die bei den abstrakten erkenntnistheoretischen Untersuchungen fast verschwunden scheinen, aber in der praktischen Philosophie überhaupt und vor allem in der Religionsphilosophie mit voller Energie sich wieder geltend machen. Dass, „eine wahre Hochachtung für die christliche Religion" (Brief an Ständlin, 4 Mai 1793, VIII. 791) Kant eigen war, lässt sich zweitens auch aus seinem streng sittlichen Charakter verstehen. Der Philosoph war von Natur tief sittlich angelegt. Pflicht war ihm nicht ein leeres Wort, sondern erlebte Wirklichkeit. Daher sah Kant aus den Anregungen seiner ethischen Persönlichkeit heraus sich genötigt, die Lehren des Christentums zu übernehmen, welche seiner persönlichen Anlage entsprachen. Den spezifisch christlichen Gedanken einer einheitlichen Gesinnungstotalität konnte Kant nicht los werden; er hat ihn mit all den Folgerungen in seine Religionsphilosophie aufgenommen.

ERSTES KAPITEL.

DAS BÖSE.

In der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft wird einerseits das ganze Gebäude der alten Metaphysik mit ihren rationalen Wissenschaften Psychologie, Kosmologie und Theologie zerstört, andrerseits aber auch nachgewiesen, dass das metaphysische Bedürfnis zum Innersten unseres Wesens gehört. Die Regionen der Metaphysik bleiben der Erkenntnis für immer verschlossen, weil die Kategorien des reinen Verstandes nur auf das in den Anschauungsformen, Raum und Zeit Gegebene angewendet werden können. Vom Nicht-erfahrbaren, Übersinnlichen, ausserhalb der Kette der Erscheinungen Liegenden, Unbedingten gibt es keine Erkenntnis. Und doch ist es das Verlangen des menschlichen Geistes, der in Bezug auf die Erkenntnis der Dinge sich auf das Erfahrungsgebiet beschränkt sieht, über die Erfahrung hinaus zu gehen, die endlose durch das Kausalitätsgesetz mit Naturnotwendigkeit verknüpfte Reihe der Erscheinungen anzufangen mit einem jenseits aller Erfahrung sich befindenden ersten Glied, das Bedingte aus dem Unbedingten herzuleiten und zu erklären. Dieser notwendige Drang der Vernunft, diese ihre innere Nötigung, vom Erfahrungsmässigen-Bedingten aufzusteigen zu einem über Raum und Zeit liegenden Unbedingten, bringt in uns die Ideen hervor. Ideen sind keine Erkenntnisse, sondern Aufgaben der reinen Vernunft. Obwohl wir ihre gegenständliche Realität nicht behaupten dürfen, sind sie dennoch nicht nur denkmöglich sondern denknotwendig. Sie sind regulative, nicht konstitutive Prinzipien unserer Weltanschauung. Ihre Anzahl ist drei:

Unsterblichkeit der Seele, Freiheit, Gott. Ob diese drei existiren, kann reine Vernunft nicht aussagen, denn sie sind ihr nicht gegeben, sondern aufgegeben.

Die drei Ideen sind also keine Objekte unseres Erkennens und können es nie sein. Ihre Existenz kann weder bewiesen noch widerlegt werden; in Bezug auf sie muss reine Vernunft ein „non liquet" aussprechen. Wo aber die theoretische Vernunft hinsichtlich dieser letzten und höchsten Fragen ein „agnosco" statuirt, da ist es die praktische Vernunft, welche vor einem Absturz in den bodenlosen Abgrund des Skeptizismus uns zu behüten vermag. Sie kann zwar die transzendentalen Ideen nicht zur Erkenntnishöhe hinaufführen, diese aber doch in praktischer Hinsicht realisiren. Sie ist imstande, auf ihre Weise der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit, Gott die gewünschte Realität zu gewähren. Darum stehen die theoretische Vernunft und die praktische in unzertrennlicher Verbindung. Die Kritik der praktischen Vernunft ist kein Anhängsel, „kein Abfall des alternden Kant von dem Geiste der Kritik der reinen Vernunft" sondern ihre „unentbehrliche Ergänzung" [1]).

So versteht es sich dass, weil die praktische Vernunft eine solche wichtige Aufgabe zu erfüllen hat, von Anfang an alle Betrachtungen nach einer bestimmten Richtung hin gelenkt werden. Die grosse Bedeutung der praktischen Vernunft schliesst unwillkürlich die Veranlassung in sich, die weiteren Gedankengänge so zu verknüpfen, wie es am meisten dem grossen Ziele, Realisirung der drei Ideen, entspricht; in einem Worte: die transzendentale Dialektik hat eine praktische Zuspitzung. Diese Realisirung ist, wie sich noch zeigen wird, so ausgeführt, dass die Freiheit das Fundament bildet, worauf die Unsterblichkeit der Seele und die Gottheit aufgebaut werden. Die Freiheit ist die Zentralidee, ihre Realisirung gewährleistet den andern Realisirungsmöglichkeit. Ihre beherrschende Stellung verdankt sie der Tatsache, dass in Kants anthropologischem Denken Sittlichkeit und Freiheit korrelate Begriffe sind. Sie lassen sich nicht trennen, ohne dass entweder der eine oder der andere

1) *W. Windelband*, Geschichte der neueren Philosophie II³, S. 92.

aufgehoben wird. Das unmittelbare Dasein des Sittengesetzes bringt mit sich die Realität der Freiheit; gesetzmässiges, zurechnungsfähiges Tun ohne Freiheit ist undenkbar.

Mit dem Gedanken der Realität der Freiheit muss also schon die transzendentale Dialektik Ernst machen. Und in der Tat tritt die Wucht dieses Gedankens im Laufe der Darstellung ans Licht. Zunächst werden die drei Ideen, welche unabhängig von einander aufgestellt waren, zu einander in Beziehung gesetzt. Dies anfangs lockere Verhältnis verwandelt sich in eine gewisse Abhängigkeit, und die Relation wird so innig, dass offenbar in den Antinomien der reinen Vernunft die Idee der Unsterblichkeit und die Idee Gottes hinter der Freiheitsidee versteckt einen Platz bekommen haben. Es bedarf keiner grossen Findigkeit, aus drei der kosmologischen Fragen das Dreiideenschema herauszufühlen. Kant formulirt dies sogar selbst in der Kritik der reinen Vernunft, wenn er das praktische Interesse der Thesis angibt. Es heisst da: „(dass die Welt einen Anfang habe,) dass mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, dass dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei, und dass endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmässige Verknüpfung entlehnt, das sind so viele Grundsteine der Moral und Religion" [1]). Es ist deutlich, dass in dieser Formulirung die zweite Antinomie den kosmologischen Charakter ganz und gar verloren hat und das „denkende Selbst" in seiner „Einfachheit" und „Unverweslichkeit" die Idee der Unsterblichkeit repräsentirt. Die vierte kosmologische Idee, praktisch verwertet, vertritt nichts anderes als die Gottesidee. Wie stark die Freiheitsidee in den Vordergrund gerückt ist — in dem Masse, dass unter sie, als die praktischen Interessen der kosmologischen Fragen zusammenfassend, die zwei andren subordinirt werden können — tritt in den Antinomien am einleuchtendsten uns entgegen [2]).

1) III, 332.
2) Cf. A. *Schweitzer*: Die Religionsphilosophie Kant's. 1899. S. 16 f. f.

Der Begriff der Freiheit aber selber empfindet nicht weniger die Folgen dieses Strebens aufs Praktische hin. Seine ursprünglich kosmologische Bedeutung weicht allmählich zurück, und mit dieser Abnahme geht das Hervortreten der praktischen Verengerung Hand in Hand. Die allgemeinste Formulirung der transzendentalen Freiheit findet sich in der dritten Antinomie der reinen Vernunft. Da lautet die Thesis: „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig". *Alle* Begebenheiten in der Welt, *alle* Erscheinungen sind mit einander durch das Kausalgesetz verknüpft. Jeder Zustand ist durch einen anderen, in der Zeit vorhergehenden, nach notwendigen Gesetzen bestimmt, ist Wirkung einer Ursache, welche aber selber wieder Wirkung einer früheren Ursache ist und so ins Endlose. Die Natur ist der Zusammenhang aller durch das unbedingt geltende Kausalgesetz verknüpften Erscheinungen. Jedes Bedingte in der Welt ist Wirkung eines andren Bedingten, und wie weit wir auch diese ununterbrochene Kette verfolgen, niemals gelangen wir zu einem absoluten Anfang, zu einem Unbedingten, das Ursache seiner selbst wäre. Freiheit, d. h. das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, gibt es in der sinnlichen Welt nicht. Neben oder hinter dieser kausal bedingten sensibelen Welt aber liegt noch eine andere, nicht-sinnliche Welt, welche kein Gegenstand der Erfahrung, keine Erscheinung ist, eine intelligibele Welt, eine Welt der Dinge an sich. Anschauungsformen und Kategorien lassen sich nur anwenden auf Erscheinungen, nicht auf das, dessen „sinnliches Zeichen" die Erscheinung ist. Die hinter der Welt der Phänomena liegende Welt der Noumena ist unabhängig von aller Zeitbestimmung: Geschehen, Veränderung, Entwickelung, Wirken und Streben, in einem Worte, das Werden ist hier ausgeschlossen; es ist die Welt des zeitlosen Seins. Von dieser Welt der Dinge an sich wissen wir nichts und werden wir nichts wissen, weil sie kein Gegenstand der Sinne ist. Dieses unbekannte Etwas, diese Welt

des Überrationalen war in der transzendentalen Analytik ein Grenzbegriff unseres Erkennens. Von dem Etwas, das allen Erscheinungen zu Grunde liegt, konnten wir nichts aussagen, ja eigentlich war das Wort „Ding" an sich schon Kontrebande, als Anwendung einer kategorialen Bestimmung. Es wurde zwischen dem unbekannten Etwas und der Erscheinung nur die allerallgemeinste Beziehung gedacht als ein Abhängigsein oder ein Entsprechen. Bei der schwankenden Terminologie bleibt es doch immer die tiefer liegende Meinung Kants, dass die unerkennbare Welt der Dinge an sich rein erkenntnistheoretisch aufgefasst werden muss, d. h. als Betrachtungsweise des Wirklichen.

Dies ändert sich aber, wenn die Welt der Nooumena als das Gebiet der transzendentalen Freiheit bezeichnet und mit diesem identifizirt wird. Weil die transzendentale Freiheit immer im Zeichen der praktischen Freiheit steht, erlangt die intelligibele Welt neben der ursprünglich rein erkenntnistheoretischen eine metaphysische Bedeutung; sie wird eine höhere Wirklichkeitswelt, die ihren Einfluss auf die sensibele Welt geltend macht. So erklärt es sich, dass, je mehr wir im Laufe der Untersuchung dem praktischen Gebiete uns nähern, desto durchsichtiger der Schleier wird, welcher anfänglich die Welt des unbekannten Etwas unserem Blick entzog. Indem die intelligibele Welt als das Reich der transzendentalen Freiheit oder der Kausalität durch Freiheit aufgefasst wird, ist sie keine terra incognita mehr, da ihr eine kategoriale Bestimmung, die der Kausalität zugeschrieben wird. Eine Erscheinung ist nicht nur das „sinnliche Zeichen", sondern Wirkung einer intelligibelen Ursache. Diese intelligibele Ursache ist darin von den sensibelen Ursachen unterschieden, dass sie nicht wie diese selber wieder verursacht, sondern ursachslos ist, frei, durch sich selbst kausirt. Die transzendentale Freiheit besteht hierin, dass j e d e Begebenheit in der Welt einerseits als Glied des durch Naturnotwendigkeit bestimmten Zusammenhanges der Erscheinungen jederzeit durch eine selber wieder bedingte Ursache verursacht ist, andrerseits aber als Wirkung ihrer intelligibelen Ursache frei ist und

von allen vorhergehenden unabhängig. Schon hier verbindet Kant, wie das durchgängig bei der praktischen Freiheit der Fall ist, die rein erkenntnistheoretische Auffassung der Welt der Dinge an sich mit der metaphysischen, weil er einerseits die Dinge als ein durch bedingte Ursachen bedingtes Ganzes von Erscheinungen denkt, diese andrerseits aber als Wirkungen intelligibeler Ursachen betrachtet.

Die transzendentale Freiheit nun wird durch das Hinzielen aufs Praktische in die p r a k t i s c h e Freiheit übergelenkt. Zuerst begegnet uns dies an der schon erwähnten Stelle: . . . „dass mein denkendes Selbst in seinen willkürlichen Handlungen frei, und über den Naturzwang enthoben sei, ... ist ein Grundstein der Moral und Religion". Dies Hinüberleiten der transzendentalen Idee der Freiheit auf die praktische tat Kant mit vollem Bewusstsein. Die Realisirung der praktischen Freiheitsidee stand ihm vor Augen, aber dazu war es notwendig, erst die Möglichkeit der transzendentalen Freiheitsidee darzulegen. Nach seinem eignen Geständnis gründet sich die praktische auf die transzendentale Freiheitsidee [1]). Keineswegs besteht also zwischen beiden ein gegensätzliches Verhältnis. Die praktische Freiheit verhält sich zur transzendentalen wie der besondere Fall zum allgemeinen [2]). Statt von „Natur" oder „der Summe aller Begebenheiten in der Welt" ist nun von „einem denkenden Selbst" oder einem „Subjekt" die Rede, „d i e" intelligibele Welt wird allmählich auf „e i n e" beschränkt, „die Erscheinungen überhaupt" haben den „Handlungen" Platz gemacht. Seite 371 wird die praktische Freiheit durch Kant definirt. Sie ist „die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit". Die menschlichen Handlungen, welche als Erscheinungen in naturnotwendiger Kausalverknüpfung stehen, dürfen auch als Wirkungen einer intelligibelen Ursache im Menschen, der Freiheit, angesehen werden.

Die praktische Freiheit, die Selbstbestimmung des Menschen

1) III, 371.
2) Cf: *Kuno Fischer*, Immanuel Kant I,[4] 538—544.

in Ansehung seiner Handlungen, welche in der Kritik der reinen Vernunft problematisch erscheint und nur ihrem Nichtunmöglichsein nach nachgewiesen ist, wird in der Kritik der praktischen Vernunft realisirt. Es gibt aber auf dem Wege von der transzendentalen Dialektik bis zur Kritik der praktischen Vernunft noch eine Zwischenstation: das zweite Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre. Die Abschnitte erlangen nur dann den richtigen Wert, wenn man sie auffasst als eine Übergangsphase. Nichts weniger, aber auch nichts mehr ist ihre Bedeutung. Sie zeigen uns in voller Klarheit wie das oben genannte Hauptmotiv der transzendentalen Dialektik: Realisirung der praktischen Freiheitsidee und ihre Vormundschaft über die zwei anderen Ideen wirksam bleibt. Was dort angebahnt war, [1]) ist hier erreicht: Realisirung der praktischen Freiheitsidee durch die Tatsache des Sittengesetzes [2]). Im wesentlichen ist dies auch in der Kritik der praktischen Vernunft der Fall. Ähnlich wie in diesem Werke werden in der Methodenlehre Gott und Unsterblichkeit auf die Freiheit basirt. Bei der letzten Bemerkung darf vor allem nicht vergessen werden, dass diese Abschnitte einen skizzenhaften Charakter an sich tragen und die späteren Gedanken der Kritik der praktischen Vernunft hier in unentwickelter Urform dargelegt sind. Der Pflichtgedanke z. B. als die Befolgung des Sittengesetzes einzig und allein um des formalen Gesetzes willen, tritt nur sporadisch auf. Das versteht sich leicht, wenn man bedenkt, dass erst vier Jahre später, in 1785, das ethische Hauptwerk Kants, die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, die Presse verliess. Noch eines kommt dazu. Es ist wahrscheinlich, dass in diesen religionsphilosophischen Abschnitten eine Umarbeitung vorkritischer Aufsätze vor uns liegt. Viele Spracheigentümlichkeiten scheinen darauf hinzuweisen [3]). Wenn wir diese Umstände würdigen, können wir feststellen, dass in Bezug auf die leitenden Hauptgedanken das zweite

1) III, 379.
2) III, 533.
3) Cf: *A. Schweitzer* l. c. S. 67 ff.

Hauptstück der Methodenlehre keine abweichende Lehren vorträgt und als Durchgangsphase von der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft zur Kritik der praktischen Vernunft angesehen werden darf.

In diesem letzten Werke ist das angestrebte Ziel erreicht: die Realisirung der praktischen Freiheitsidee. Die blosse Denkbarkeit und Nichtunmöglichkeit macht der Wirklichkeit Platz. Die praktische Realisirung bringt aber die theoretische Vernunft keinen Schritt weiter. Was praktische Vernunft auch leisten möge, ein Erkenntnisgebiet eröffnen jenseits der Schranken der Erfahrung kann sie nicht. Für das verstandesmässige Erkennen bleibt die praktische Freiheit eine Idee; der Glaube kann nie das Wissen vermehren. Es ist dann auch nicht theoretische Einsicht, sondern praktische Gewissheit, vernunftnotwendige Überzeugung, welche der Freiheit die Realität zuspricht. Ersichtlich ist dies zunächst in dem „modus quo" der Realisirung. Der Philosoph geht aus von der Tatsache des Sittengesetzes. Das moralische Gesetz ist da, ist unmittelbar gegeben. Es kann nicht aus irgend etwas anderem deduzirt werden, nicht demonstrirt und realisirt durch Beweisgründe aus der Erfahrung, sondern ist gleichsam ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind und welches apodiktisch gewiss ist [1]). Dies unmittelbar gegebene Gesetz trägt durch seine Tatsächlichkeit die Realität in sich. Es bestimmt den Willen durch die blosse gesetzgebende Form, ohne Rücksicht auf materielle Bestimmungsgründe. Ein solcher Wille, der unabhängig ist von der Materie des Gesetzes, unabhängig also von der naturnotwendigen Gesetzmässigkeit der Erscheinungen-Handlungen d. h. vom Gesetze der Kausalität, ist ein freier Wille [2]). Praktische Freiheit im negativen Sinne ist Unabhängigkeit des Willens von materiellen Bestimmungsgründen, von dem Naturmechanismus, oder mit den Worten der Kritik der reinen Vernunft: Unabhängigkeit von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Im positiven Sinne ist Freiheit

1) V, 50.
2) V, 30.

das Vermögen, den Willen zu bestimmen durch die blosse Form des Gesetzes. Das moralische Gesetz ist also ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit. Durch seine Tatsächlichkeit involvirt es die Realität der praktischen Freiheit und zugleich einer intelligibelen Welt als Bedingung der sinnlich-bedingten Erscheinungswelt der Handlungen. Also ist mit dem unmittelbar Gegebensein des Sittengesetzes die Realität der Freiheit vor jedem Angriff geschützt. Hieraus erhellt, dass der Name „Postulat" für die Freiheit nicht geeignet ist. Der Trieb zum Systematisiren hat vielleicht Kant verführt, mit dem Dreiideenschema ein Dreipostulatenschema korrespondiren zu lassen. Mit Gewalt wird deshalb im letzten Teil der Kritik der praktischen Vernunft die realisirte Freiheit in Verbindung mit den zwei Postulaten gesetzt. Dies ist aber dem früheren Gedankengange nicht gemäss. Viel mehr ist wahr, dass die realisirte praktische Freiheit der feste Boden ist, worauf sich die Postulate Gott und Unsterblichkeit erheben [1]).

Bei dieser Realisirung der praktischen Freiheit in der Kritik der praktischen Vernunft ist es auffallend, wie die erkenntnistheoretische Auffassung der intelligibelen Welt hinter die metaphysische zurücktritt. Bei der transzendentalen Freiheit (ihrer Möglichkeit nach) war es ersichtlich, wie sie unter dem Druck der praktischen Freiheit einer metaphysischen Auffassung der intelligibelen Welt sich näherte. Dies Verfahren hat hier die Höhe erreicht. Die intelligibele Welt ist kein unbekanntes Etwas, kein Grenzbegriff mehr, sondern eine reale Welt. Die ethische metaphysische Welt stellt sich als Wirklichkeitswelt dar, welche für die Erscheinungswelt der Handlungen bestimmend ist. Wir kommen also zu dem Ergebnis, dass für die verstandesmässige Erkenntnis jede Handlung ein bedingtes Glied in der Kausalkette der Erscheinungen bildet, zeitlich bedingt durch eine vorhergehende, ebenso zeitlich bedingte, dass aber im praktischen Vernunftgebiete um des Verantwort-

---

1) Die Kritik der Urteilskraft drückt dieses Verhältnis so aus, dass die Freiheit eine *Tatsache* genannt wird, Gott und Unsterblichkeit aber den Namen „*Glaubenssachen*" bekommen. V, 483.

lichkeitsbewusstseins willen, jede Handlung als frei verursacht, lediglich kausirt durch eine intelligibele, ursachslose Ursache angesehen werden muss. Die Frage, welche sich von selbst erhebt, wie es nämlich zu begreifen sei, dass eine Handlung einerseits *allein* verursacht wird durch vorhergehende zeitlich-bedingte Erscheinungen, andrerseits aber *bloss* Wirkung einer freien intelligibelen Ursache ist, m. a. W. wie für die theoretische Vernunft eine Handlung eine *andere alleinige* Ursache haben kann als für die praktische Vernunft, bleibt bei Kant ungelöst [1]).

Nachdem durch die Tatsache des Sittengesetzes in praktischer Hinsicht die Realität der Freiheit gewährleistet ist, fragt es sich, wie Kant in der Kritik der praktischen Vernunft die Begriffe des Moralisch-Guten und Moralisch-Bösen bestimmt. Wir sahen, dass eine Handlung moralisch genannt wird, wenn der Wille bestimmt wird durch die blosse Form der gesetzgebenden Vernunft. Der Wille handelt gut, wenn er die Triebfeder des moralischen Gesetzes, das in dem „Du sollst" sich äussert, als Maxime in sich aufnimmt. Nach dieser Begriffsbestimmung des Moralisch-Guten musste konsequent, unter Voraussetzung des absoluten Gegensatzes von Moralisch-Gutem und Moralisch-Bösem, eine Handlung moralisch-böse heissen, wenn eine dem moralischen Gesetze entgegengesetzte Gesetzesform den Willen bestimmte und also ein Vermögen der Vernunft a priori Triebfedern abgab, die ein „Du sollst nicht" in sich enthielten. Wäre dies der Fall, so geschähe das Moralisch-Böse wie das Moralisch-Gute nach einem Prinzip der Vernunft, wären beide moralisch und beide frei, weil der Wille im einen so gut wie im andern Fall bestimmt wäre durch ein bloss formales Prinzip, unabhängig von sonstigen materialen Bestimmungsgründen. Wie folgerichtig dieser Schluss aus den vorliegenden Prämissen gezogen werden könnte, eine derartige Auffassung des Moralisch-Guten und Moralisch-Bösen ist offenbar mit dem kantischen Grundgedanken in geradlinigem Widerspruch. Diese Konsequenz würde den für

---

1) Cf. *W. Windelband*: Über Willensfreiheit 1904. Elfte Vorlesung. S. 176 f. f.

Kants System verhängnisvollen Gedanken einer boshaften Vernunft in sich schliessen, welche neben der guten im Menschen ihre Tätigkeit ausübte. Diese Ansicht musste freilich dem Manne fern liegen, dessen unbedingter Glaube an die Vernunft die Seele seiner Philosophie ist. Und doch scheint diese Begriffsbestimmung ein Faden in dem wirren Durcheinander der mit der Freiheit zusammenhängenden Probleme zu sein. Denn in der Tat taucht in dem zweiten Hauptstück der Analytik der praktischen Vernunft dieser Gedanke auf. *Beide* Begriffe, die des Guten und des Bösen, sind *Objekte* der praktischen Vernunft. Der Begriff des Guten (und des Bösen), als materielles Prinzip den Willen bestimmend gedacht, ist nicht moralisch, denn er ist aus der Erfahrung geschöpft, abhängig von der Vorstellung der Lust (oder Unlust). Ginge der Begriff des Guten als materieller Bestimmungsgrund des Willens vorher, „so würde der Begriff von dem, was unmittelbar gut ist, nur auf das gehen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden ist, und der von dem Schlechthin-Bösen, auf das, was unmittelbar Schmerz erregt, allein bezogen werden müssen" [1]. In der Beurteilung des an sich Guten und Bösen, zum Unterschiede von dem, was nur beziehungsweise auf Wohl und Übel so genannt werden kann, kommt es darauf an, zu wissen, dass vom Moralisch-Guten (oder Bösen) nur die Rede sein kann, wenn ein Vernunftprinzip ohne Rücksicht auf materielle Bestimmungsgründe (aus dem Prinzip der Glückseligkeit) den Willen bestimmt, dass aber, wenn materielle Bestimmungsgründe der Maxime des Willens vorhergehen, die Handlungen nie an sich gut (oder böse) sind. Vielleicht kann in der Erfahrung eine Handlung herauskommen, welche der durch die formelle Willensbestimmung verursachten gleich wäre, sittlich ist sie indifferent, sie gehört zur Legalität nicht zur Moralität [2]. „Die Begriffe des Guten und Bösen, als *Folgen der Willensbestimmung a priori* . . . . sind modi einer einzigen Kategorie, nämlich der der Kausalität, so fern der Bestimmungs-

1) V, 62.
2) V, 66.

grund derselben in der Vernunftvorstellung eines Gesetzes derselben besteht, welches, als Gesetz der Freiheit, die Vernunft sich selbst giebt und dadurch sich a priori als praktisch beweiset" [1]. Durch seine Bekämpfung aller sonstigen Anschauungen die durch materielle, der Erfahrung entnommene Begriffe den Willen bestimmt sein lassen, betont Kant am stärksten den formellen Charakter der Bestimmungsgründe, spricht diesen den beiden Objekten gut und böse gleich zu, und kann also der Folgerung sich nicht entziehen, dass, wie das Gute, auch das Böse in einem Vernunftprinzip a priori begründet ist. Dadurch ist nach beiden Seiten hin der formelle Charakter festgestellt, die Freiheitslehre mit voller Energie in Kraft gesetzt, die Lehre der Vernunft aber selber in unaufhebliche Schwierigkeiten geraten.

Während diese Begriffsbestimmung des Moralisch-Guten und Moralisch-Bösen sich eng an die positive Definition der praktischen Freiheit anschliesst, ist die andere, übliche und durchaus Kants Denken beherrschende Auffassung eine Folge der negativen Definition. In diesem letzteren Gedankengange wird die Vernunft in ihrer Reinheit gewahrt, der formelle Charakter der Bestimmungsgründe und mithin die Freiheit sind in Bezug aufs Böse damit aber aus der Welt geschafft. Die Qualifikation des Guten ist dieselbe geblieben: gut handelt der Wille, der bestimmt wird durch die blosse gesetzgebende Form des moralischen Gesetzes. Moralisch-gut ist nur eine freie Handlung. Freiheit und moralisch-gut fallen zusammen [2]. Eine unfreie Handlung ist also moralisch böse. Prinzipiell böse ist die Handlung, wenn der Wille nicht bestimmt wird durch die blosse gesetzgebende Form, sondern durch materielle Bestimmungsgründe, die alle die eigene Glückseligkeit zum Prinzip haben. Der Wille nämlich als ein Wille vernünftiger aber endlicher Wesen hat die Eigenschaft, affizirt zu werden von der Sinnlichkeit. Das Prinzip, woraus derartige Bestimmungsgründe hervorgehen, ist das der Beförderung seines eigenen Wohls. Allgemeingiltiges Gesetz kann deshalb dieses Prinzip nie sein.

1) V, 68, 69.
2) Cf. *G. Simmel.* Kant. Sechzehn Vorlesungen, 1904 S. 147.

Was ferner zur Glückseligkeit gehört, lehrt uns nicht die Vernunft a priori, sondern die Erfahrung. Ein Objekt, aus der Erfahrung genommen, bestimmt vorher den Willen; die Bestimmungsgründe sind also empirisch, materiell. Da also nicht reine Vernunft, sondern die Sinnlichkeit Triebfedern zur Bestimmung des Willens abgibt, ist er nicht autonom, handelt nicht frei, denn er wird bestimmt durch die Kausalität der Erscheinungen. „*Das gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit ist:* wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird, wozu alles überhaupt gezählt werden muss, was den Bestimmungsgrund, der zum Gesetze dienen soll, irgend worin anders als in der gesetzgebenden Form der Maxime setzt" [1]. „Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten: Alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens *entgegen*" [2]. Das Ergebnis ist also dieses, dass, während eine sittlich-gute Handlung herauskommt, wenn das formale, allgemeingiltige, praktische Vernunft Sittengesetz den Willen bestimmt, der Wille böse handelt, wenn materielle, von dem Prinzip der Glückseligkeit beherrschte, aus der Sinnlichkeit stammende und also durch die naturnotwendige Kausalität der Erscheinungen bedingte Bestimmungsgründe ihn bestimmen. So betrachtet, wird die Vernunft mit ihrer Freiheit die Urquelle des Guten, die Sinnlichkeit mit ihrer naturnotwendigen Kausalität die des Bösen. Der Gleichsetzung von intelligibeler Freiheit und Sittlichkeit läuft hier die Identifizirung von naturnotwendiger Kausalität der Handlungen (Erscheinungen) und Nicht-Sittlichkeit parallel. Alle Schwierigkeiten, welche diese Begriffsfassung mit sich bringt, werden sorgfältig verdeckt gehalten durch die Doppelbedeutung des Wortes Sinnlichkeit. Ihrer theoretischen Bedeutung wird eine praktische untergeschoben, wodurch Sinnlichkeit als das natürliche sinnliche

1) V, 37.
2) V, 35.

Triebsystem aufgefasst wird und damit das ethische Wertpraedikat des Bösen an sich trägt [1]).

Die Begriffe des Moralisch-Guten und Moralisch-Bösen sind also bestimmt. Moralisch-gut ist der Mensch, wenn der Wille einzig und allein bestimmt wird durch die blosse Form des Gesetzes, moralisch-böse aber heisst er, wenn der Wille die Triebfedern aus der Sinnlichkeit als die Maxime in sich aufnimmt. In der Kritik der praktischen Vernunft nimmt Kant den Standpunkt ein, dass der Mensch weder moralisch-gut noch moralisch-böse ist. Dies letztere Praedikat kann ihm nicht zugeschrieben werden, weil doch immer, sei es auch schwach, das „Du sollst" des moralischen Gesetzes sich geltend macht. Aber wie eine radikal böse Gesinnung, so ist gleichfalls eine radikal gute unmöglich. Zu der höchsten Sittlichkeitsstufe, zur Heiligkeit, zu einem dem moralischen Gesetze völligen Entsprechen des Willens bringt es das endliche Wesen nie. Rein moralisch-gut ist der Wille niemals, denn immer trägt auch die Sinnlichkeit ihren Teil zur Willensbestimmung bei. Darum ist Tugend „eine moralische Gesinnung im Kampfe", ein Fortschreiten vom Moralisch-Schlechteren zum Moralisch-Besseren [2]). Diesen Fortschritt will Kant offenbar als ein Intensitätsverhältnis angesehen wissen, so nämlich, dass die Triebfedern des moralischen Gesetzes immer mehr an Intensität zunehmen, indem die Triebfedern aus der Sinnlichkeit schwächer werden. Ein Zustand aber, worin diese letzteren ganz verschwinden würden, wird nie erreicht. Der Fortschritt geht ins Endlose, sogar über das Erdenleben hinaus. Ein guter Wille, eine reine, heilige, moralisch-gute Gesinnung wird dem Menschen immer nur als ein unerreichbares Ideal vor Augen stehen. In unaufhörlichem Kampfe mit der Sinnlichkeit ringt sich der Mensch allmählich zur höheren sittlichen Stufe empor. So wird die

1) Schon in der Kritik der reinen Vernunft liegt diese Problemverschlingung vor. Da wird praktische Freiheit definirt als: „Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch *Antriebe* der Sinnlichkeit". Cf. *G. Simmel*, Kant. S. 148, 149.

2) V, 34, 35; 88, 89; 128, 129; 152, 153.

sittliche Persönlichkeit aufgebaut und befestigt; nur auf diesem Wege kann er sich der sittlichen Stärke bemächtigen, deren er zum Siegen und Fortschreiten bedarf. Hier zeigt es sich, wie der Entwickelungsgedanke ein Grundmotiv im Kantischen Denken ist. Die Entwickelung, die allmähliche Besserung, die Beförderung der sittlichen Tugendstärke und damit verbunden die Abschwächung der zum Bösen verführenden Triebfedern, das ist die Erlösung in der Kritik der praktischen Vernunft, oder wie Goethe es ausdrückt: „Wer immer strebend sich bemüht, Den können wir erlösen".

Da Kant den Entwickelungsgedanken in die intelligibele Welt hineinführt, ist ihre Zeitlosigkeit aufgehoben. Denn vermöge der Kausalität durch Freiheit findet nicht nur in der Erscheinungswelt der Handlungen, sondern auch in der intelligibelen Welt eine Entwickelung statt, weil die Gesinnung selber vom Moralisch-Schlechteren zum Moralisch-Besseren fortschreitet. Entwickelung, Veränderung ist nur möglich unter Voraussetzung der Zeitvorstellung. Das Zeitlose-Ewige, worin anfänglich die intelligibele Welt sich bewegte, ist durch den Entwickelungsgedanken unvermerkt in eine endlose Zeit verwandelt.

Wenn wir nun mit diesen Kriterien an die Lehre des Bösen in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft herantreten und untersuchen, in wie weit die hier vorliegenden Gedanken Konsequenz und Ausarbeitung genannt werden dürfen, so leuchtet gleich ein, dass der Stoff so ganz anders geartet ist und die Probleme so von der bisherigen Untersuchung verschieden aufgestellt und ausgeführt sind, dass, wenn man logisch-konsequent verführe, als Ergebnis festgestellt werden könnte, dass „das erste Stück" auf die Prinzipien des kritischen Idealismus nicht passt. Obwohl es zu viel gesagt ist, wenn man zwischen den Kritiken und der Lehre vom Bösen ein gegensätzliches Verhältnis statuiren wollte, so darf doch als sicher angenommen werden, dass das Verhältnis nicht über eine gewisse Abhängigkeit hinausgeht. Kant wird dermassen von dem historischen Christentum beeinflusst, dass er, von christlichen Grundsätzen ausgehend, diese in die Terminologie

des Kritizismus überleitend ausführt und den kritischen Prinzipien anpasst, als wären sie ihre Konsequenzen. Wir stehen mithin vor der Aufgabe zu zeigen, welche Lehren des historischen Christentums von Kant übernommen werden, wie er diese verwendet, und in wie weit diese Verwendung eine gewisse Abhängigkeit vom Kritizismus zeigt.

Vor allem ist es der christliche Grundsatz einer einheitlichen Gesinnungstotalität, welcher in der Religionsphilosophie eine hervorragende Stellung einnimmt. Der Gedanke eines Prinzips, entweder gut oder böse, woraus alle Taten des Menschen beurteilt werden müssen, ist nicht kantianisch-kritisch, sondern spezifisch christlich. „In Wahrheit ist vom Christentum nur der Gedanke des Gesinnungs-und Prinzipcharakters des Guten wie des Bösen übernommen und die Ausschliesslichkeit des nur durch eine Gesinnungsumkehr zu überwindenden Gegensatzes" [1]). Die Lehre des Christentums betont am stärksten, dass nur ein guter Baum gute Früchte tragen kann, dass arge Früchte nur an einem argen Baum wachsen. Sie sagt uns, dass alles Tun des Menschen nach dem einheitlichen Prinzip, aus welchem es hervorgeht, beurteilt und gewertet werden muss. Auf eine tief-sittliche Natur wie die des Königsberger Philosophen konnte dieser mächtige Gedanke nicht ohne Einfluss bleiben. Als ob dieses Prinzip ein integrirender Bestandteil des Systems wäre, nahm er es ohne Zögern in seine Religionsphilosophie auf und machte es sogar zu einem der Grundsteine seiner Lehren vom Bösen und von der Erlösung. Die werdende, kämpfende, in Entwickelung begriffene Gesinnung aus der Kritik der praktischen Vernunft scheint vergessen. Zu kämpfen braucht die Gesinnung nicht mehr, denn sie ist eine feste, in sich ruhende, alle Taten qualifizirende, durch einen Entschluss der Freiheit gewonnene Grundüberzeugung. Darum hat das Wort „Gesinnung" in der Kritik der praktischen Vernunft eine ganz andere Bedeutung als in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Dort bedeutet Gesinnung die

1) *E. Troeltsch:* Das Historische in Kants Religionsphilosophie, 1904 S. 64.

gelegentliche sittliche Höhe, welche ein Individuum erreicht hat, hier ist sie das feste Grundprinzip aller Taten. Dort konnte die Gesinnung sich bessern, hier ist sie an sich gut, rein, heilig. War die Gesinnung dort eine intelligibele, aber doch sich entwickelende und also die Voraussetzung der Zeit einschliessende Grösse, hier ist sie eine zeitlose, immer gleich bleibende Gesinnungstotalität.

Dieser neue Gedanke ist für die Lehre vom Bösen von folgenschwerer Bedeutung. Zunächst ist es die Kantische Freiheitslehre, welche eine ganz neue Ausprägung erlangt und einen Gedankengang einschlägt, welcher an den in der Kritik der reinen Vernunft in Verbindung mit der der praktischen Vernunft vorgetragenen nur leise erinnert. Kants neue Freiheitslehre lässt sich folgendermassen begrifflich zusammenfassen. Wie in der Erscheinungswelt überhaupt die mechanische Kausalität herrscht, so ist jede Handlung des Menschen durch die psychologische Kausalität determinirt. Die menschlichen Handlungen bilden eine Reihe, worin jede Handlung als Glied mit den vorhergehenden in naturnotwendigem Kausalzusammenhang steht. Jede Handlung aber, die als Erscheinung ein bedingtes Glied in der ununterbrochenen Kausalkette ist, darf jederzeit als frei-verursacht angesehen werden, weil sie Wirkung ist einer intelligibelen, freien Kausalität. Die von selbst wieder bedingten Ursachen bedingte Handlung in der Sinnenwelt ist Erscheinung einer freien, unabhängig vom Kausalitätsgesetz sich befindenden Tat in der intelligibelen Welt. Wie nun die Handlungen als Erscheinungen eine Kausalitätsreihe darstellen, so bilden ihre intelligibelen Ursachen, die freien Taten, auch einen Zusammenhang und zwar in Bezug auf ihre Qualität, d. h. alle sind entweder gut oder böse. Die ganze Reihe der freien intelligibelen Taten wird beherrscht durch ein Prinzip, es sei gut oder böse. Ob die menschlichen Handlungen gut oder böse sind, ist in letzter Instanz von einem einheitlichen Grundsatze, von einer Gesinnungstotalität abhängig. „Die Gesinnung, d. i. der erste subjektive Grund der Annehmung der Maximen kann nur eine einzige sein und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit" [1]. Nun erhebt sich von selber die Frage: worin liegt die Entscheidung, ob der Gesinnungstotalität entweder das Praedikat gut oder böse zugesprochen werden kann, wie ist es erklärlich, dass der Mensch eine dem moralischen Gesetze entsprechende Gesinnung bevorzugt oder eine gesetzwidrige? Kant antwortet: dies ist begründet in einer Freiheit. Diese Freiheit (welche wir zur Unterscheidung von der bisherigen als der niederen, die höhere Freiheit nennen wollen) entscheidet, ob eine gute oder böse Gesinnungstotalität angenommen werden soll. Kant nennt dies „den Gebrauch oder Missbrauch der Willkür" [2]. Sehr deutlich formulirt der Philosoph den Unterschied zwischen der höheren und niederen Freiheit in einem Satze auf Seite 125: „Es kann aber der Ausdruck von einer Tat überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäss oder zuwider) in die Willkür aufgenommen, als auch von demjenigen, da die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Objekte der Willkür betreffend) jener Maxime gemäss ausgeübt werden". Um den christlichen Gedanken einer Gesinnungstotalität dem Kritizismus zu assimiliren, sah Kant sich genötigt, in Bezug auf die Freiheitslehre nach zwei Seiten hin sich eine Inkonsequenz zu Schulden kommen zu lassen. Zunächst repräsentirt die höhere Freiheit einen Freiheitsbegriff, welcher der Kantischen Terminologie ganz fremd ist. Er nennt wohl in euphemistischer Weise beide Freiheitsbegriffe „einen zweierlei Gebrauch", aber dies trifft nicht zu. Die höhere Freiheit ist von der niederen ganz und gar verschieden, hat mit dieser nichts zu tun und nur den Namen gemein. Denn die neue Freiheit ist, wie schon Herbart bewerkt hat [3], nichts anderes als eine Freiheit der Wahl. Notgedrungen fällt auch Kant wieder in das liberum arbitrium indifferentiae zurück. Er hat das, wie es scheint, selber schon gefühlt, denn S. 138 heisst es: „nachdem er die Triebfedern, die diese Anlage enthält, in seine Maxime auf-

1) VI, 119.
2) VI, 115.
3) *Herbart*. Werke. ed. Kehrbach IV, 497 f. f.

nimmt oder nicht (welches seiner *freien Wahl* ganzlich überlassen sein muss) macht er, dass er gut oder böse wird". So zeigt es sich, wie in der tiefen Untersuchung nach dem Woher der guten oder bösen Gesinnung die Freiheitslehre des Kritizismus ausser Acht gelassen wird und an deren Stelle der Freiheitsbegriff der populären Auffassung, als Wahl zwischen zwei Möglichkeiten, tritt. Aber auch die niedere Freiheit ist nur ein Schatten ihres kritischen Urbildes. Als Dienerin der höheren Freiheit hat sie noch einen Platz behalten, sie darf nur die Handlungen der obersten Maxime gemäss ausführen. Das Gute ist nicht mehr mit der Freiheit identisch. Es kommt noch dazu, dass, während für die höhere Freiheit die Zeitlosigkeit streng festgehalten wird, die niedere die Zeitvorstellung auf sich angewendet sieht. Weil eine Aufeinanderfolge der freien Taten in ihr stattfindet, ist sie nicht von der Zeit unabhängig.

Die Einverleibung des christlichen Gesinnungsgedankens macht sich zweitens geltend bei der Begriffsbestimmung vom Wesen des Bösen. Es begegnet uns hier die Tatsache, dass das Verhältnis von Gut und Böse als kontradiktorischer Gegensatz aufgefasst wird. Dies absolut gegensätzliche Verhalten beider Begriffe war totidem verbis in der Kritik der praktischen Vernunft nicht demonstrirt, bildet aber doch in den Erörterungen die stillschweigende Voraussetzung. Denn bei beiden Begriffsfassungen (cf. oben S 21—24) wird vorausgesetzt, dass Gut und Böse absolute Gegensätze sind. Im menschlichen Willen aber werden beide mit mehr oder weniger Intensität aufgenommen, und ins Endlose bleiben sie neben einander bestehen und kämpfen mit einander. Beide, Gut und Böse, sind zugleich im Willen gegenwärtig, und die Tugend besteht im Fortschritt vom Moralisch-Schlechteren zum Moralisch-Besseren. Diese Ansicht kann die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft nicht mehr vertreten. Mit starker Betonung, in scharfer Formulirung hebt Kant in seinem religionsphilosophischen Hauptwerke das aut — aut beider Begriffe hervor und lässt das nicht nur gelten für die Begriffsbestimmung des Guten und Bösen an sich, sondern dehnt es

auf die ganze Willensrichtung aus. Die Wucht des Gesinnungsgedankens wurde auch hier massgebend, war Triebkraft und Motiv, dass Kant, allen latitudinarischen Anschauungen gegenüber, mit voller Sicherheit und Überzeugung sich für den Rigorismus entschied. Gibt es eine einheitliche Gesinnungstotalität, dann kann der Mensch nicht beides zugleich, d. h. in einigen Stücken gut, in andern böse sein; dann ist die Behauptung, dass er keines von beiden, weder gut noch böse sein könne, in gleicher Weise unhaltbar und bleibt nur der allein richtige Satz, dass der Mensch entweder gut oder böse ist. Tertium non datur. Adiaphora sind in der Sittenlehre nicht zu Hause. „Zwischen einer bösen und guten Gesinnung (innerem Prinzip der Maximen), nach welcher auch die Moralität der Handlung beurteilt werden muss, gibt es also nichts Mittleres". Das Böse ist nicht ein Mangel des Guten (wie die Aufklärungsphilosophie meinte), sondern dessen „Widerstrebung". Mathematisch ausgedrückt verhalten sie sich wie a und — a. Die Annahme eines moralischen Nullpunktes würde die Moralität selber zerstören. Nie ist der Mensch also im Fortschritt begriffen, er ist prinzipiell entweder gut oder böse.

Nachdem wir das Wesen des Bösen formell als Antipode des Guten bezeichnet haben, müssen wir auch sachlich den Begriff bestimmen und fragen: auf welchem Grunde kann ich einem Menschen das Praedikat „böse" zusprechen? Nun ist es klar, dass ein Individuum nicht darum böse genannt wird, weil es Handlungen ausübt, welche gesetzwidrig sind, sondern weil diese auf böse Maximen in ihm schliessen lassen [1]). Der Grund des Bösen liegt in einer Maxime und darf deshalb nicht in die Sinnlichkeit und die daraus entspringenden Neigungen gesetzt werden [2]). Wenn die Sinnlichkeit die Verursachung der bösen Handlungen wäre, so würde mit einem Schlag die Zurechnungsfähigkeit des Menschen hinfällig werden, weil die Freiheit aufgehoben wäre. Und es ist eben die Kantische Haupttendenz, die Verantwortlichkeit um jeden Preis zu retten. In der Kritik

1) VI, 114.
2) VI, 129. f.f.

nimmt oder nicht (welches seiner *freien Wahl* ganzlich überlassen sein muss) macht er, dass er gut oder böse wird". So zeigt es sich, wie in der tiefen Untersuchung nach dem Woher der guten oder bösen Gesinnung die Freiheitslehre des Kritizismus ausser Acht gelassen wird und an deren Stelle der Freiheitsbegriff der populären Auffassung, als Wahl zwischen zwei Möglichkeiten, tritt. Aber auch die niedere Freiheit ist nur ein Schatten ihres kritischen Urbildes. Als Dienerin der höheren Freiheit hat sie noch einen Platz behalten, sie darf nur die Handlungen der obersten Maxime gemäss ausführen. Das Gute ist nicht mehr mit der Freiheit identisch. Es kommt noch dazu, dass, während für die höhere Freiheit die Zeitlosigkeit streng festgehalten wird, die niedere die Zeitvorstellung auf sich angewendet sieht. Weil eine Aufeinanderfolge der freien Taten in ihr stattfindet, ist sie nicht von der Zeit unabhängig.

Die Einverleibung des christlichen Gesinnungsgedankens macht sich zweitens geltend bei der Begriffsbestimmung vom Wesen des Bösen. Es begegnet uns hier die Tatsache, dass das Verhältnis von Gut und Böse als kontradiktorischer Gegensatz aufgefasst wird. Dies absolut gegensätzliche Verhalten beider Begriffe war totidem verbis in der Kritik der praktischen Vernunft nicht demonstrirt, bildet aber doch in den Erörterungen die stillschweigende Voraussetzung. Denn bei beiden Begriffsfassungen (cf. oben S 21—24) wird vorausgesetzt, dass Gut und Böse absolute Gegensätze sind. Im menschlichen Willen aber werden beide mit mehr oder weniger Intensität aufgenommen, und ins Endlose bleiben sie neben einander bestehen und kämpfen mit einander. Beide, Gut und Böse, sind zugleich im Willen gegenwärtig, und die Tugend besteht im Fortschritt vom Moralisch-Schlechteren zum Moralisch-Besseren. Diese Ansicht kann die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft nicht mehr vertreten. Mit starker Betonung, in scharfer Formulirung hebt Kant in seinem religionsphilosophischen Hauptwerke das aut — aut beider Begriffe hervor und lässt das nicht nur gelten für die Begriffsbestimmung des Guten und Bösen an sich, sondern dehnt es

auf die ganze Willensrichtung aus. Die Wucht des Gesinnungsgedankens wurde auch hier massgebend, war Triebkraft und Motiv, dass Kant, allen latitudinarischen Anschauungen gegenüber, mit voller Sicherheit und Überzeugung sich für den Rigorismus entschied. Gibt es eine einheitliche Gesinnungstotalität, dann kann der Mensch nicht beides zugleich, d. h. in einigen Stücken gut, in andern böse sein ; dann ist die Behauptung, dass er keines von beiden, weder gut noch böse sein könne, in gleicher Weise unhaltbar und bleibt nur der allein richtige Satz, dass der Mensch entweder gut oder böse ist. Tertium non datur. Adiaphora sind in der Sittenlehre nicht zu Hause. „Zwischen einer bösen und guten Gesinnung (innerem Prinzip der Maximen), nach welcher auch die Moralität der Handlung beurteilt werden muss, gibt es also nichts Mittleres". Das Böse ist nicht ein Mangel des Guten (wie die Aufklärungsphilosophie meinte), sondern dessen „Widerstrebung". Mathematisch ausgedrückt verhalten sie sich wie a und — a. Die Annahme eines moralischen Nullpunktes würde die Moralität selber zerstören. Nie ist der Mensch also im Fortschritt begriffen, er ist prinzipiell entweder gut oder böse.

Nachdem wir das Wesen des Bösen formell als Antipode des Guten bezeichnet haben, müssen wir auch sachlich den Begriff bestimmen und fragen : auf welchem Grunde kann ich einem Menschen das Praedikat „böse" zusprechen ? Nun ist es klar, dass ein Individuum nicht darum böse genannt wird, weil es Handlungen ausübt, welche gesetzwidrig sind, sondern weil diese auf böse Maximen in ihm schliessen lassen [1]). Der Grund des Bösen liegt in einer Maxime und darf deshalb nicht in die Sinnlichkeit und die daraus entspringenden Neigungen gesetzt werden [2]). Wenn die Sinnlichkeit die Verursachung der bösen Handlungen wäre, so würde mit einem Schlag die Zurechnungsfähigkeit des Menschen hinfällig werden, weil die Freiheit aufgehoben wäre. Und es ist eben die Kantische Haupttendenz, die Verantwortlichkeit um jeden Preis zu retten. In der Kritik

1) VI, 114.
2) VI, 129. f.f.

der praktischen Vernunft war Kant durch die scharfe Gegenüberstellung der formalen und materialen Bestimmungsgründe verführt worden sich einer Auffassung zu nähern, welche in der Sinnlichkeit die Ursache des Bösen sucht. Nun aber wird diese Meinung in scharfer Weise bekämpft. Nicht weniger scharfe Waffen wendet er gegen die, welche die Ursache des Bösen in einer Verderbnis der moralisch-gesetzgebenden Vernunft suchen wollen. Wenn der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder erhoben würde, dann müsste das Subjekt als ein teuflisches Wesen gedacht werden, gleich wie es ein bloss tierisches sein würde, wenn in der Sinnlichkeit die Ursache des Bösen zu finden wäre. Nach diesem apologetischen Verfahren bricht die klare Begriffsbestimmung des Guten und des Bösen durch. Im Menschen geben das moralische Gesetz und die Sinnlichkeit Triebfedern zur Willensbestimmung ab. Wenn er nun die sinnlichen Triebfedern den moralischen unterordnet, das moralische Gesetz als oberste Bedingung des sinnlichen Triebsystems in die Maxime aufnimmt, ist der Mensch moralisch-gut. Moralisch-böse heisst das Subjekt, wenn es vermöge seiner Freiheit diese Ordnung umkehrt und die Triebfedern des moralischen Gesetzes bedingt sein lässt durch die der Sinnlichkeit und folglich die Triebfedern der Sinnlichkeit als obersten Bestimmungsgrund des Willens in die Maxime aufnimmt. Das Vermögen, welches diese Entscheidung trifft, ist die höhere Freiheit. Diese neue Begriffsbestimmung des Bösen hat zum Ergebnis, dass Kant nicht wie in der Kritik der praktischen Vernunft entweder in die Scylla oder in die Charybdis fällt. Denn einerseits ist die Gefahr einer boshaften Vernunft beseitigt, weil es die Sinnlichkeit ist, deren Triebfedern als oberste Bedingung in die Maxime aufgenommen werden (obwohl es undenkbar bleibt wie *empirisch-sinnliche* Triebfedern durch die *intelligibele* Freiheit als Bestimmungsgrund in die Maxime aufgenommen werden können). Andrerseits aber kann die Sinnlichkeit nicht als Urquelle des Bösen angesehen werden, weil es die Freiheit ist, die die sinnlichen Triebfedern den moralischen unterordnet. Diese Lösung des Problems ist nur ermöglicht

durch den Umstand, dass vermöge der Annahme des christlichen Gesinnungsgedankens, ein neuer (der höhere) Freiheitsbegriff eingeführt ist. Diese Freiheit ist eine ganz andere als die, welche in der Kritik der praktischen Vernunft durch die Tatsache des Sittengesetzes realisirt ist. Die höhere Freiheit ist nicht mehr „das Vermögen, den Willen zu bestimmen durch die blosse Form des Gesetzes"; sie ist im wahren Sinne des Wortes eine *Willkür*, die durch freie Wahl entscheidet, ob sie das moralische Gesetz als oberste Maxime aufnehmen wird oder nicht. Durch eine freie, von keinen Bestimmungsgründen beeinflusste Entscheidung dekretirt sie, ob meiner Gesinnungstotalität das Praedikat gut oder böse zugeschrieben werden muss. Die höhere Freiheit ermöglicht infolgedessen die Zurechnungsfähigkeit, die Verantwortlichkeit des menschlichen Tuns. Der Mensch ist der Urheber seines guten oder bösen Charakters.

Der Gedanke einer einheitlichen Gesinnungstotalität ist im Christentum gewöhnlich verbunden mit dem Gedanken, dass eine gute Gesinnung dem Wesen des Menschen entspricht, die böse Gesinnung dagegen als etwas Zufälliges anzusehen ist. Dieselbe Auffassung trägt auch Kant vor in seinen Lehren von den Anlagen zum Guten und vom Hange zum Bösen. Der Mensch hat in sich Anlagen zum Guten. Der Philosoph versteht unter Anlagen eines Wesens „sowohl die Bestandstücke die dazu erforderlich sind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein solches Wesen zu sein". Und diese sind ursprünglich d. h. sie gehören zu der Möglichkeit eines solchen Wesens. Die Möglichkeit des Guten gehört zum innersten Kern eines jeglichen Individuums. Es verfährt seiner Bestimmung, seiner Anlage gemäss, wenn es eine gute Gesinnung als einheitliches Prinzip aller seiner Taten aufstellt. Die Natur des Menschen als solche trägt die Möglichkeit der guten Gesinnung in sich; es ist Sache der Freiheit, diese blosse Möglichkeit zur wirksamen Wirklichkeit werden zu lassen. Kant zählt drei Klassen der Anlagen zum Guten auf. Erstens haben wir die Anlage für die Tierheit, welche im Selbsterhaltungs-, Geschlechts- und Gesellschaftstrieb sich äussert. Zweitens die Anlagen für

die Menschheit, welche man unter den Titel Kulturtrieb zusammenfassen kann. Drittens aber die Anlage für die Persönlichkeit, welche Anlage in diesem Zusammenhange nur in Betracht kommt. Diese Anlge ist „die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür". Während auf die erste und zweite Anlage allerlei Laster gepfropft werden können, bleibt die dritte Anlage in all ihrer Reinheit bewahrt, auch wenn die Freiheit für ein böses Gesinnungsprinzip sich entscheiden sollte. Bei der Erlösungslehre wird es klar werden, wie folgenschwer in Bezug auf die Möglichkeit der Wiederherstellung des guten Prinzips diese Bemerkung ist. Hier ist die Lehre der Anlagen von Bedeutung, weil Kant unumwunden ausspricht, dass ein normaler Mensch ein guter Mensch ist, d. h. dass derjenige seiner Natur, seinem Zweck, seiner Anlage entspricht, der, einer guten Gesinnungstotalität gemäss, seine Handlungen ausführt. Damit ist zugleich gegeben, dass das Böse etwas Abnormes, dem eigentlichen Wesen des Menschen nicht Entsprechendes, Zufälliges ist. Wir haben infolgedessen auch nicht eine Anlage, sondern einen Hang zum Bösen [1]). Eine Anlage gehört zum Wesen der menschlichen Natur, ist ein Bestandstück seiner Daseinsmöglichkeit, ist angeboren, zugleich mit dem Menschen als solchem gegeben und folglich nicht durch das Individuum verursacht. Ein Hang aber ist kein integrirender Bestandteil des menschlichen Wesens, kann weggedacht werden, ohne im mindesten das „animal rationale" eines wesentlichen Merkmales zu berauben. Ein Mensch ohne Hang zum Bösen wäre auch ein Exemplar der Art: homo sapiens. Darum darf ein Hang nie als angeboren vorgestellt, sondern muss immer als zufällig und vom Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden. Der Hang zum Bösen besteht in dem subjektiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze. Weil konstatirt wird, dass der Mensch diesen Hang zum Bösen hat, ist damit zugleich gegeben, dass

1) VI, 122 f. f.

die höhere Freiheit nicht, unserer Anlage entsprechend, die gute Gesinning gewählt, sondern sich für die böse Gesinnungstotalität entschieden hat. Dieser Hang klebt dem moralischen Vermögen der Willkür an. Die menschliche Freiheit hat ihn ins Dasein gerufen. Er ist eine Tat der Freiheit, denn dieser Hang ist kein physischer, nicht entsprungen aus dem Triebmechanismus der Sinnlichkeit, sondern ein moralischer, einzig und allein entstanden durch einen Akt der höheren Freiheit. Die sittliche Persönlichkeit Kants im Bunde mit der christlichen Lehre einer zurechnungsfähigen Gesinnung hält um der Verantwortlichkeit willen am ethischen Charakter des Bösen fest. Sünde ist Tat eines freien Willens. Der platonisch-gnostische Gedanke, der die Sünde für der Materie an sich anhaftend erklärt, wird abgelehnt. Aber nicht weniger ist hiermit von Kant die den pantheistischen Lehren befreundete Auffassung verurteilt, welche das Böse metaphysisch hypostasirt und nach manichaeistischem Vorgange es als ein notwendiges Element des Wirklichen begreifen will.

Dieser Hang zum Bösen, eine Tat der höheren Freiheit, bestimmt als Gesinnungstotalität den Charakter aller Taten, welche der Gesinnung der höheren Freiheit gemäss durch die niedere Freiheit verwirklicht werden. Die niedere Freiheit, in der die Taten einen Zusammenhang bilden und nacheinander die Vorgänge in der Erscheinungswelt kausiren, ist gleichsam in der intelligibelen Welt eine Provinz, die der Zeitbedingung nicht enthoben ist. Der Hang aber als Tat der höheren Freiheit ist „eine intelligibele Tat, bloss durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar". Die alle Erscheinungstaten bestimmende, zurechnungsfähige böse Freiheitstat findet also weder in der zeitlich-bedingten phaenomenalen, noch in einer zeitlich-bedingten intelligibelen Welt statt, sondern wird ausdrücklich als der zeitlosen intelligibelen Welt angehörig vorgestellt. Sie gehört nicht einem zeitlichen, sondern einem von der Zeitbedingung enthobenen Sein, d. h. der Ewigkeit an. Wenn aber Kant diese erste Tat in ein *un*zeitliches Sein versetzt, hat er dies doch nicht zugleich mit einem *vor*zeitlichen Sein

identifizirt [1]. Es ist durchaus unrichtig, wie Dr. Paul will, Kants intelligibele Welt als eine vorzeitliche Existenz der Seele aufzufassen. Schon die Problemstellung an sich macht es unzweifelhaft, dass die platonisch-plotinisch-origenistische Praeexistenztheorie dem Philosophen ganz fremd ist. Dadurch dass er die die Erscheinungswelt bedingende Willensentscheidung in die zeitlose intelligibele Welt verlegt, hat er in seiner Religionsphilosophie den Menschen als zurechnungsfähigen Urheber seiner Taten darstellen können. Freilich, in der Theorie ist hiermit das Ziel erreicht, die Sache aber selber in geheimnisvolles Dunkel gehüllt. Denn so wenig wie irgend jemand anders vermag Kant Licht zu geben über das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit. Wie ein unzeitlicher Akt eine von der Zeit bedingte Tatenreihe zu bestimmen vermag, bleibt hier völlig unbegreiflich.

Jenseits dieser zeitlichen Welt, im Zeitlos-Intelligibeln haben wir auch den Ursprung des Bösen zu suchen. [2] Wenn von einem Ursprung des Bösen die Rede ist, kann man unterscheiden zwischen einem Vernunftursprung und einem Zeitursprung. Der letztere fragt nur nach der Ursache in der Zeit, leitet einen Zustand von einem in der Zeit vorhergehenden ab und stösst so schliesslich auf ein erstes Böse, das von der frühesten Jugend ab im Menschen zu sein scheint und also als angeboren vorgestellt wird. Wenn es aber um den Ursprung des Moralisch-Bösen zu tun ist und die Frage nach der Verantwortlichkeit sich erhebt, genügt dieser Zeitursprung nicht, und müssen wir den Vernunftursprung des Bösen ausfindig machen. Und dann ist es klar, dass das Moralisch-Böse nicht durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns erklärt werden darf. Eine der Grundsäulen der Kantischen Ethik ist die persönliche Verantwortlichkeit des Menschen für jede Handlung. Die Erbsündenlehre des Christentums muss also zur Erklärung des Ursprunges der Sünde unbedingt verworfen werden. Hier scheitert jeder Kompromiss mit dem Christentum, denn die

1) Cf. *L. Paul*: Kants Lehre vom radicalen Bösen. 1865 S. 11 f. f.
2) VI, 133 f. f.

Zurechnungsfähigkeit lässt sich mit einer Hereditätslehre nicht versöhnen. Darum muss eine jede böse Handlung so vorgestellt werden, als ob der Mensch aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre; jede Handlung muss in Rücksicht auf einen ursprünglichen Gebrauch der Willkür beurteilt werden. Vor der Wahl ist der Mensch sozusagen carte blanche, weder gut noch böse; es ist der Zustand der Unschuld. Aus diesem Zustande heraus wählt er, entscheidet, ob die gute oder böse Gesinnungstotalität in den Willen aufgenommen wird. Mit dieser Vorstellung versucht Kant, die biblische Geschichte des Sündenfalles in Genesis III übereinstimmen zu lassen. Eine durch den Zweck bestimmte Auswahl der Erzählungen, Weglassung, Veränderung und vor allem allegorische Deutung sind die Hilfsmittel, um dies zu Stande zu bringen. Nun fragt es sich schliesslich: was ist der Vernunftursprung dieses Hanges? Und dann muss Kant offen gestehen, dass „der Vernunftursprung dieser Verstimmung unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern zuoberst in ihre Maxime aufzunehmen", uns unerforschlich sei „Für uns ist kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne." Auf die wichtige Frage: woher das Böse? — kann auch Kant die Antwort nicht geben. Jedenfalls ist dies bei der Kantischen deistisch-indeterministischen Auffassung des Bösen ganz richtig. Warum der Mensch (der eine Anlage zum Guten hat) durch eine freie Willensentscheidung eine böse Gesinnung wählt, bleibt ein Geheimnis. So sind Unerklärlichkeit des Bösen und Verantwortlichkeit Korrelate.

Fragen wir nun nach der Ausdehnung des Bösen, mit anderen Worten, ob der Satz: „der Mensch ist böse" sich nur auf einige, vielleicht sehr viele Exemplare bezieht oder auf die ganze Gattung ausgedehnt werden muss, so antwortet Kant, dass der Mensch von Natur böse ist. [1] „Er ist von Natur böse, heisst soviel als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn als-

1) VI, 126 f. f.

dann wäre sie notwendig), sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt nicht, anders beurteilt werden, oder man kann es, als subjektiv notwendig, in jedem, auch dem besten Menschen voraussetzen." Einen Hang zum Bösen hat jeder. Vitiis nemo sine nascitur. Diese innere Verdorbenheit zeigt sich in der Erfahrung an den Taten der Menschen. In den Kulturstaaten sowohl als unter den Naturvölkern herrschen die Laster, im privaten wie im öffentlichen Leben walten Betrug und Verleumdung, überall hat das Böse Einzug gehalten. Mit Schopenhauerischen Farben schildert Kant in feinsten Zügen das Übel der Welt. Auf jedem Daseinsgebiet begegnet uns das bellum omnium contra omnes. Wie der theologische ist der philosophische Chiliasmus Schwärmerei. Es ist möglich, dass viele Handlungen in der Erscheinung den Charakter tragen, alsob sie dem moralischen Gesetze zufolge ausgeübt wären. Aber Legalität der Handlungen kann mit einer bösen Gesinnung zusammengehen. Ist das moralische Gesetz nicht hinreichende Triebfeder des Willens, sondern bestimmt das Glückseligkeitsprinzip den Willen, so ist doch, während der empirische Charakter gut ist, der intelligibele böse. Ein homo bene moratus ist noch nicht ein homo moraliter bonus, ja kann sogar ein homo moraliter malus sein. Auf die Gesinnung kommt es an, und diese ist bei jedem Menschen verderbt. Jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggibt. Sie sind allzumal Sünder — es ist keiner, der Gutes tue, auch nicht einer.

Mit dieser Lehre der Radikalität und Allgemeinheit des Bösen steht Kant dem zeitgenössischen aufklärerischen Optimismus des achtzehnten Jahrhunderts schroff gegenüber. Obwohl er so in scharfer Weise die Meinung des selbstherrlichen Aufklärungsmenschen, als ob es eigentlich mit uns noch res integra wäre, bekämpfte, blieb er doch im Wesen der Sache (wie sich das in der Erlösungslehre zeigt) noch zu sehr Optimist um dem Pessimismus anheimfallen zu können. Der Verfasser des ersten Stücks und der allgemeinen Anmerkung dazu ist ein und derselbe.

War diese Ansicht für den Optimismus eine Enttäuschung,

so ist sie andrerseits in Übereinstimmung mit der Lehre der christlichen Kirche. In den anthropologischen Dogmen tritt immer die durchgängige prinzipielle Verdorbenheit der menschlichen Natur im Bunde mit der Erbsündenlehre auf. Wiewohl Kant das Hereditätsdogma abgelehnt hatte, übernimmt er doch vom Christentum die Konsequenz dieses Dogmas und verteidigt mit voller Energie die Allgemeinheit des Bösen. Auch dies ist ein Beispiel dafür, wie das Christentum das sittliche Denken Kants beeinflusst hat. Denn aus den Praemissen des Kantischen Systems lässt sich in keinerlei Weise auf den Satz: der Mensch ist von Natur böse, schliessen. Das zur äussersten Höhe gesteigerte Verantwortlichkeitsbewusstsein trieb den Philosophen in Bezug aufs Böse in letzter Instanz zu einem absoluten Individualismus. Der Mensch, und er allein ist der Urheber dessen, was er ist. Seine Freiheit entscheidet sich für eine böse Gesinnung aus freier Wahl. Wenn dies nun aber der Fall ist, woher kommt es dann, wie ist es zu verstehen, dass *jeder* Mensch eine böse Gesinnung wählt? Es ist nach den Kantischen Voraussetzungen gar nicht unmöglich, dass hie und da ein Individuum gelebt hat, das für eine den anderen Menschen entgegengesetzte Gesinnung sich entschieden hat. Und zugegeben, dass bisher alle Menschen von Natur böse waren, so ist es völlig unverständlich, warum ich annehmen muss, dass in der Zukunft auch alle dieselbe Wahlentscheidung treffen werden. Kants, um der Verantwortlichkeit willen auf den konsequentesten Individualismus zugespitzte Ethik und seine Ausschliessung aller Solidarität sind unumgängliche Hindernisse, um eine Allgemeinheit des Bösen seinem System einverleiben zu dürfen.

Wenn wir am Ende unserer Erörterung den zurückgelegten Weg überblicken und die Ergebnisse unserer Untersuchung, in wie weit des Philosophen Plan, aus dem Historisch-Tatsächlichen einer positiven Religion (der christlichen) das Vernunftmässige herauszuschälen, gelungen ist, in kurzen Zügen zusammenfassen, so zeigt sich, dass Kant bei diesem Verfahren

seinen kritischen Grundsätzen nicht getreu bleiben kann, dass er vielmehr die Lehren der Kritiken dem historischen Christentum anzupassen versucht, also von diesem stark beeinflusst wird. Der christliche, den Kritiken durchaus fremde Gedanke einer einheitlichen Gesinnungstotalität machte sich fast überall geltend. Er ward Motiv zur Bildung einer neuen Freiheitslehre. Eine höhere Freiheit, eine Freiheit der Wahl, legte Beschlag auf die metaphysische zeitlos-intelligibele Welt der Kritiken. Die niedere konnte sich auch noch in der intelligibelen Welt behaupten, aber nur unter dem Verlust ihrer Zeitlosigkeit und der Identifikation mit dem Guten. Zweitens gelangte unter dem Druck des Gesinnungsgedankens die absolute Gegensätzlichkeit der Begriffe von Gut und Böse zu scharfer Ausprägung und (hier wich Kant von der Kritik der praktischen Vernunft ab) wurde dies kontradiktorische Verhalten auf die ganze Willensrichtung ausgedehnt. Der neue Freiheitsbegriff ermöglichte auch den Versuch, das in der Kritik der praktischen Vernunft ungelöste Problem der Begriffsbestimmung von Gut und Böse einigermassen zur Lösung zu führen. Die Lehren von den Anlagen zum Guten und vom Hang zum Bösen lagen ausserhalb des Horizontes der kritischen Gedanken, zeigten sich aber um so mehr ihrem Grundzuge nach vom Christentum beeinflusst. Die Anlagen zum Guten betonten, dass im Menschen die Möglichkeit der guten Gesinnung vorhanden sei, dass der seiner Anlage entsprechende der gute Mensch sei, und dass auch bei der Herrschaft einer bösen Gesinnung diese Anlage in ihrer Reinheit bestehen bleibe. So wurde der Erlösungsmöglichkeit der Weg geebnet. Der Hang zum Bösen stellte die Radikalität des Bösen und dessen ethischen Charakter ausser allem Zweifel. Beim Ursprung des Bösen wurde die christliche Hereditätslehre abgelehnt und gerade um der Verantwortlichkeit willen die Unerklärlichkeit des Woher des Bösen angenommen. Und schliesslich wurde der Nachweis geliefert, dass eine Ausdehnung des Bösen auf die ganze Menschheit der individualistischen Ethik Kants zuwider sei und eben wieder hier das Christentum sich geltend mache. Die Lehre vom Bösen in der Religion

innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ist nicht ein durch den Kritizismus aus dem historischen Tatbestand der christlichen Religion herausgelöstes Gedankensystem, auch nicht eine reine Fortbildung der kritischen religionsphilosophischen Prinzipien, sondern eine vom Kritizismus und dessen Terminologie teilweise abhängige, an Grundsätze der positiven christlichen Religion sich anschliessende, selbständige Gedankenreihe Kants.

ZWEITES KAPITEL.

DIE ERLÖSUNG.

Es handelt sich in diesem Paragraphen um die Frage, ob oder in wie weit die Erlösungstheorie, welche Kant in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft vorträgt, mit dem in den Kritiken vertretenen Standpunkt in Übereinstimmung zu bringen sei. Zur Lösung dieser Aufgabe ist erstens eine kurze Darstellung der Kantischen Erlösungslehre erforderlich, damit es klar werde, wie der Philosoph die Möglichkeit einer prinzipiellen moralischen Besserung zu beweisen und ihr Wesen zu begreifen versucht. Zweitens werden wir dann zu untersuchen haben, ob die hier vorgetragenen Lehren als den Prinzipien des Kritizismus entsprechend angesehen werden dürfen. Zunächst ist es für das Kantische Denken bezeichnend, dass dem ersten Stück, das über das radikale Böse in der menschlichen Natur handelt, ein Aufsatz (in der ersten Ausgabe als „fünfter Abschnitt", in der zweiten als „allgemeine Anmerkung") hinzugefügt ist, welcher die Überschrift führt: Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihrer Kraft. Unerwarteterweise wird dadurch konstatirt, dass, trotz der Radikalität und Universalität des bösen Prinzips, die Hoffnung auf eine Befreiung und Erlösung vom Bösen noch nicht ausgeschlossen ist. Des Philosophen Optimismus ragt weit über seinen Pessimismus hinaus. Sein unerschütterlicher Glaube an die Vernunft, sein unbedingtes Vertrauen in die Menschheit und deren sittliche Vervollkommnung haben im Bunde mit der Erlösungslehre der christlichen Kirche ihn davor behütet, der Schopenhauer des achtzehnten Jahrhunderts zu werden. Es ist

doch Tatsache, dass seine feste Überzeugung von einer totalen Verdorbenheit unserer menschlichen Natur ihn an dem entscheidenden Sieg der guten Gesinnung nicht irrig gemacht hat.

Die Erlösung ist möglich. Denn bei aller Verkehrtheit des menschlichen Herzens ist doch noch „ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, welcher nicht vertilgt oder verderbt werden konnte." [1]) Dieser Keim ist die ursprüngliche Anlage zum Guten. Es ist schon von vornherein zu vermuten, dass, wenn eine Anlage zum Guten als Keim des Guten gelten soll, der Inhalt des Begriffs „Anlage" im Laufe der Darstellung ein anderer, umfassenderer geworden sein muss als der, welcher vorher dem Begriffe zugesprochen worden war. Und diese Vermutung sieht man bestätigt, wenn die zwei Begriffsbestimmungen miteinander verglichen werden. Oben (Seite 34) ist die Anlage zum Guten definirt als „die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür." Sie enthält also die blosse Möglichkeit des eine gute Gesinnung Wählen-Könnens, und es bedarf eines Entschlusses der höheren Freiheit, um diese Möglichkeit zur Wirklichkeit zu erheben. Die Freiheit handelt unserer Bestimmung gemäss, wenn sie die gute Gesinnungstotalität wählt. Mag sie sich aber auch für eine böse Gesinnungstotalität entscheiden, so bleibt doch die Anlage zum Guten in ihrer Reinheit bewahrt. Auf sie kann schlechterdings nichts Böses gepfropft werden. Trotz dieser im Zustande des Bösen bewahrten Reinheit ist aber die Anlage zum Guten noch nicht Keim des Guten. Dies wird nur dadurch ermöglicht, dass der Inhalt des Begriffes „Anlage" einigermassen geändert wird. Und in der Tat ist dies in der „allgemeinen Anmerkung" der Fall. Denn hier scheint die Anlage das Nochvorhandensein der Triebfedern des moralischen Gesetzes unter der Herrschaft einer bösen Gesinnungstotalität zu bedeuten. Die moralischen Triebfedern sind wohl vermöge der bösen Gesinnung denen, welche aus der Sinnlichkeit herstammen, untergeordnet, jedoch keineswegs ausgerottet. Sie sind vorhanden und können, wiewohl von dem Prinzip der Glückseligkeit

1) VI, 139.

bedingt, noch einigermassen sich geltend machen. Das Nichtverschwundensein des Sittengesetzes ist der Keim, „welcher in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben ist". Diese Umänderung des Begriffes einer Anlage in dem Masse, dass die Anlage als moralische Triebfedern in sich enthaltend vorgestellt wird [1], schliesst sich eng an den Versuch an, die höhere Freiheit im Gewande der niederen auftreten zu lassen. (Siehe unten.) Die Anlage zum Guten (in ihrer neuen Begriffsfassung) gewährleistet also die Erlösungsmöglichkeit. Das moralische Gesetz verlangt unnachsichtlich: wir *sollen* bessere Menschen werden, wir *sollen* uns dem moralischen Gesetze gemäss verhalten und also müssen wir es auch *können*. Die Sinnesänderung, der Triumph der guten Gesinnung, ist unsere Pflicht; und die Pflicht gebietet nichts, als was uns tunlich ist. Aus dem Sein des Sollens folgt die Möglichkeit des Könnens. Dass nun dies Wiederaufstehen vom Bösen zum Guten unbegreiflich ist, kann nie ein Motiv sein zur Bestreitung der Möglichkeit einer Sinnesänderung. Es muss zugestanden werden, dass es alle unsere Begriffe übersteigt, wie es möglich ist, dass ein böser Baum gute Früchte bringen kann. Da einmal aber ein (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat und dieser Verfall vom Guten ins Böse eben so unbegreiflich ist als das Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten, „so kann die Möglichkeit des letzteren nicht bestritten werden". Gegen die Richtigkeit dieser Bemerkung darf im Vorbeigehen erwidert werden, dass beim Ursprung des Bösen der Mensch vor der Wahlentscheidung als im Stande der Unschuld, d. h. als sittlich indifferent vorgestellt wurde [2]) und die Wahl einer bösen Gesinnung nicht als eine Sinnesänderung vom Guten zum Bösen, sondern als primäre Freiheitstat gedacht werden musste. Basirt sich also eine der Praemissen auf einer unrichtigen Voraussetzung, so folgt, dass auch der Schlusssatz hinfällig wird. Daher ist diese Bemerkung Kants zum Erweis der Erlösungsmöglichkeit wertlos.

1) VI, 138.
2) Denselben Standpunkt vertritt Kant in seiner Geschichtsphilosophie. Cf: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte. IV, 313 f.f.

Das W e s e n der Erlösung besteht hierin, dass ich, böser Mensch, prinzipiell ein anderer werde, ein guter Mensch. Dazu ist erforderlich, dass die böse Gesinnung aufhöre meine Taten zu bestimmen, ich sie gänzlich ablege und statt ihrer eine gute Gesinnung annehme, welche einzig und allein meine Handlungen qualifizirt. Mit der Herrschaft des Glückseligkeitsprinzips ist es für immer vorbei, und das moralische Gesetz wird für sich, hinreichende Triebfeder zur Willkür. Die Umänderung der Gesinnung vollzieht sich nicht in einem kontinuirlichen Fortschritt, sondern durch eine Revolution im intelligibelen Substrat des Menschen. Vermöge einer einmaligen, unwandelbaren Willensentscheidung legt das Subjekt den alten Menschen ab und zieht den neuen an. Durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung und Änderung des Herzens, geht der Mensch zur Maxime der Heiligkeit der Gesinnung über. So entspricht die sittliche Beschaffenheit des Menschen, prinzipiell genommen, als völlige Lauterkeit der Maximen, dem moralischen Gesetze, welches absolute Heiligkeit fordert. Diese Herstellung der Reinheit des Prinzips geht in der übersinnlichen Welt von statten, kommt für den Menschen nur seinem intelligibelen Charakter nach, als Nooumenon, in Betracht. Denn in der Erscheinungswelt, im Menschen seinem empirischen Charakter nach, gestaltet sich diese Umänderung nicht als eine Revolution, sondern als eine allmähliche Reform. Kraft einer guten, der intelligibelen Welt angehörigen einheitlichen Gesinnungstotalität ringt sich die sittliche Persönlichkeit als Phaenomenon in stetigem Fortschritt vom Moralisch-Schlechteren zum Moralisch-Besseren empor, ist in beständiger Entwickelung begriffen und kann erst in kontinuirlichem Wirken und Werden auch ein guter Mensch in der Erscheinung werden. Dieser Progressus geht ins Endlose.

Auch das p r i n c i p i u m der Erlösung wird von Kant mit voller Klarheit bestimmt. Gleich wie für die böse Gesinnung ist der Mensch auch für die gute verantwortlich. Beide sind gleichfalls intelligibele, zurechnungsfähige Taten der höheren Freiheit. Was der Mensch in moralischer Hinsicht ist oder werden kann,

dazu macht er sich selbst. Im freien Willen des Menschen liegt das Prinzip der Umänderung zum Guten, der Erlösung. Allen Gedanken einer fremden Gnadenerlösung zuwider, handhabt Kant prinzipiell die Selbsterlösung, die Wiedergeburt durch eigene Kraft. Zwar verneint er weder die Möglichkeit noch die Wirklichkeit der Gnadenwirkungen und Wunder [1]. In unserem Vernunftgebrauch aber, sowohl im theoretischen als im praktischen können wir ihnen keinen Platz einräumen. „Denn sie theoretisch woran kennbar zu machen (dass sie Gnaden- nicht innere Naturwirkungen sind) ist unmöglich, weil unser Gebrauch des Begriffs von Ursache und Wirkung über Gegenstände der Erfahrung, mithin über die Natur hinaus nicht erweitert werden kann". [2] Praktisch können wir sie auch nicht annehmen, da dann das Moralische Gute nicht unsere Tat, sondern die eines anderen Wesens sein würde und wir also durch Nichtstun das Gute tun würden, worin ein Widerspruch liegt. Die Idee einer Gnadenwirkung lässt sich praktisch nur in dieser Weise benutzen, dass wir durch unser Tun uns der Hilfe einer übernatürlichen Mitwirkung (wovon wir aber nicht wissen) würdig machen konnten. „Aber selbst als Idee in bloss praktischer Absicht sie anzunehmen, ist sehr gewagt und mit der Vernunft schwerlich vereinbar; weil, was uns als sittliches gutes Verhalten zugerechnet werden soll, nicht durch fremden Einfluss, sondern nur durch den bestmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte geschehen müsste". [3] „Zu glauben, dass es Gnadenwirkungen geben könne und vielleicht zu Ergänzung der Unvollkommenheit unserer Tugendbestrebung auch geben müsse, ist alles, was wir davon sagen können; übrigens sind wir unvermögend, etwas in Ansehung ihrer Kennzeichen zu bestimmen, noch mehr aber zur Hervorbringung derselben etwas zu tun". [4] Auf jeden Fall bleibt beim Menschen das Erlösungsprinzip, und ist er selbst es, der sich wiedergebärt.

1) Cf: VI, 147, 180—185, 273, 290.
2) VI, 147.
3) VI, 290.
4) VI, 274.

Wiewohl in der allgemeinen Anmerkung zum ersten Stück die Möglichkeit der Erlösung zugleich mit der Art und Weise ihrer Verwirklichung hinreichend dargetan ist, hebt Kant im zweiten Stück der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft noch einmal den gleichen Grundgedanken, aber in einem ganz anderen Zusammenhange und von einem neuen Gesichtspunkte aus, hervor. Durch die Betonung des Rechtsanspruches, welchen das gute Prinzip in dem Kampfe mit dem bösen auf die Herrschaft über den Menschen geltend zu machen berechtigt ist, führt der Philosoph uns in ganz neue Gedankenkomplexe hinein und zeigt, dass seine Erlösungstheorie mit den letzten und höchsten Grundsätzen seiner Lebens- und Weltanschauung in engster Berührung steht, ja dass die Verwirklichung des Zweckes der Schöpfung die prinzipielle moralische Besserung als Voraussetzung in sich begreift. Er lenkt für einen Augenblick die Aufmerksamkeit von dem Individuum mit seinen Zwecken und Werten ab und erhebt sich zu einer generellen Betrachtungsweise, zu der Idee einer sittlich-vollkommenen Menschheit. Zweck der Schöpfung ist die Menschheit, in ihrer moralischen Volkommenheit, d. h. eine Menschheit deren heilige Gesinnung in heiligen, bloss um des moralischen Gesetzes willen geschehenen Taten sich äussert. Dieser göttliche Gedanke einer sowohl dem intelligibelen als dem sensibelen Charakter nach heiligen Menschheit ist eine Idee, welche in der Welt sich zu gestalten und zu verwirklichen sucht, durch Kampf mit dem Gegensätzlichen sich immer weiter objektivirt und in endlosem Progressus sich dem Ziele einer der Idee völlig adaequaten Menschheit nähert. Diese Idee einer moralisch-vollkommenen Menschheit ist der Sohn Gottes, das Wort, durch welches alle anderen Dinge sind, und ohne das nichts existirt, was gemacht ist, der Abglanz seiner Herrlichkeit u. s. w. Es ist allgemeine Menschenpflicht, zu diesem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit sich zu erheben. Das Urbild hat in uns Platz genommen, ja, man könnte sagen, dass es vom Himmel zu uns herabgekommen und in einem Stande der Erniedrigung sei, weil wir, auch bei einer lauteren Ge-

sinnung, nie dieser Gesinnung gemäss uns zu verhalten vermögen. Wir können uns das Ideal der Gott wohlgefälligen (moralisch-vollkommenen) Menschheit nicht anders denken als unter der Idee eines Menschen, „der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in grösstmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die grössten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen und selbst für seine Feinde zu übernehmen, bereitwillig wäre". Im praktischen Glauben an ihn dürfen wir hoffen, Gott wohlgefällige Menschen zu werden. Nicht nur der Form, sondern vornehmlich dem Inhalte nach ist es von grosser Bedeutung, dass Kant, wenn er auf den generellen Standpunkt sich stellt und die sittliche Vollkommenheit der menschlichen Gattung ins Auge fasst, an die Terminologie der biblisch-kirchlichen Dogmatik sich anschliesst. Vor allem sind es soterologische und soteriologische Dogmen des historischen Christentums, welche zur praktischen Verwendung in allegorischem Sinne umgedeutet werden. So verwandelt Kant den historischen Christus der christlichen Kirche in einen idealen, welcher uns als Beispiel zur Nachfolge hingestellt wird. Ein Beispiel in der Erfahrung brauchen wir nicht, weil die objektive Realität dieser Idee in unserer moralisch-gesetzgebenden Vernunft begründet liegt. Diese gebietet kategorisch die Befolgung des moralischen Gesetzes lediglich um des Gesetzes willen. Wenn das Gesetz unbedingt fordert, dass wir bessere Menschen sein sollen, so folgt daraus, dass wir es auch können. Denn aus der Behauptung, dass die Erlösungsmöglichkeit unmöglich sei, könnte folgerichtig geschlossen werden, dass das moralische Gesetz seine unbedingte Gültigkeit verloren hätte — was unmöglich ist. Die Sinnesänderung ist möglich weil sie Pflicht ist. Du sollst, also Du kannst. Durch eine einmalige Revolution der Gesinnung sind wir im Prinzip moralisch-vollkommen, und erlangt also in der intelligibelen Welt die Idee objektive Realität; in der Erscheinungswelt aber wird die Heiligkeit erst in endlosem Progressus erreicht. Das intelligibele fertige Können erscheint in der Erfahrnng als ein rastlos wirkendes und strebendes, in stetigem Fortschritt sich dem Ziele näherndes Können. So wird in diesem Abschnitt die Erlösung in einer von der vorhergehenden Beweisführung sehr verschiedenen Weise begründet, nämlich durch den Hinweis auf die sittliche Vollkommenheit der Menschheit als Endzweck der Schöpfung, während die Erlösungsmöglichkeit wieder durch den Satz „Du sollst, also Du kannst" gewährleistet ist.

Im Unterschiede von der bösen kennzeichnet sich die kraft der Wiedergeburt hervorgerufene gute Gesinnungstotalität durch ein eigentümliches Merkmal: ihre B e h a r r l i c h k e i t. Jeder, der sich wiedergeboren hat, bleibt für immer ein guter Mensch und kann nicht in das prinzipielle Böse zurückfallen. Darin besteht eben die moralische Glückseligkeit, dass wir der Unveränderlichkeit unserer guten Gesinnung versichert werden. Der Unwandelbarkeit des Entschlusses zu einem neuen Leben werden wir aber nicht gewiss durch ein unmittelbares Bewusstsein, sondern nur auf indirektem Wege, so nämlich, dass wir aus unserem bisher geführten Lebenswandel auf die Unveränderlichkeit der guten Gesinnung schliessen können. Wer bei einem guten Prinzip immer vom Schlechteren zum Besseren hin sich fortschreiten sieht, darf vernünftigerweise hoffen, „dass er in diesem Erdenleben diese Bahn nicht mehr verlassen, sondern immer noch mutiger darauf fortrücken werde, ja, wenn nach diesem ihm noch ein anderes Leben bevorsteht, er unter andern Umständen, allem Ansehen nach doch nach ebendemselben Prinzip fernerhin darauf fortfahren und sich dem, obgleich unerreichbaren Ziele immer noch nähern werde" [1]). Eine unmittelbare Gewissheit in Ansehung der Beharrlichkeit ist unmöglich, weil sie weit über unsere menschlichen Erkenntniskräfte hinausragt. Die Hoffnung, dass wir im Guten beharren werden, gegründet auf einer sich fortwährend bessernden Lebensführung, ist das höchste, was wir in dieser Beziehung erreichen können.

Gegen die völlige Erlösung scheint aber nach der Seite der

1) VI, 163.

göttlichen Gerechtigheit hin noch eine Schwierigkeit sich geltend zu machen: die Strafe. Der Einwand ist folgender: ein Wiedergeborener ist durch seine Gesinnungsumkehr noch nicht gerechtfertigt, denn, obwohl er jetzt ein guter Mensch ist, so hat er doch mit dem Bösen angefangen, dadurch sich schuldig und infolgedessen der göttlichen Strafe würdig gemacht. Auch nach der Herzensänderung bleibt dieses Defizit, weil er als guter Mensch seine Pflicht, aber auch nichts mehr erfüllen **kann**, ein andrer aber auch nicht im Stande ist, die Schuld zu übernehmen, da Sündenschuld die allerpersönlichste ist und nur von dem Strafbaren, nicht aber von einem Unschuldigen getragen werden kann. Dazu kommt, dass das Sittlich-Böse ein grundsätzlich Böses in der Gesinnung ist und also eine Unendlichkeit von Verletzungen des moralischen Gesetzes mit sich führt. Deshalb muss auch die Strafe eine unendliche sein. Kant fühlt diesen Einwurf als eine Schwierigkeit, weiss aber diese in der Weise zu lösen, dass die Strafe als in dem Momente der Sinnesänderung vollzogen gedacht werden muss. Dann tritt der Mensch aus der verderbten Gesinnung heraus in die gute hinein. Moralisch ist er ein Andrer geworden, straflos, rein und heilig, seinem intelligibelen Charakter nach gerecht vor einem göttlichen Gerichte. Der neue Mensch übernimmt als Stellvertreter alle Leiden und Übel, welche der alte Mensch sich bereitet hatte. Nicht aber in ihrer Eigenschaft als Strafe. Als Strafe empfindet der alte Mensch, welchen das Subjekt kontinuirlich auszieht, diese Übel, dem neuen aber sind sie „Anlässe der Prüfung und Übung seiner Gesinnung zum Guten"; ihm ist das Leiden ein Stachel zur Vervollkommnung. Obwohl der Mensch seinem empirischen Charakter nach strafbar ist und mit Übeln gestraft wird, kann er sich doch vor einem göttlichen Gerichte, wo die Gesinnung die Tat vertritt, gerechtfertigt glauben. Die Deduktion dieser Idee der Rechttertigung hat keinen praktischen positiven Gebrauch, aber doch einen negativen Nutzen, nämlich diesen, dass für den mit Schuld belasteten Menschen eine Lossprechung vor der himmlischen Gerechtigkeit sich nur unter Voraussetzung einer gänzlichen Herzensänderung denken lässt

und alle Expiationen, Anrufungen, Hochpreisungen u. s. w. gar keinen Wert haben.

Die Frage, ob die Kantische Erlösungslehre eine konsequente Schlussfolgerung der in den Kritiken dargelegten religionsphilosophischen Prinzipien ist, oder jedenfals im Rahmen des Kritizismus ihren Platz einnehmen kann, ist in ihrer Lösung nicht schwer. Die Beantwortung ist um so leichter, da jeder Versuch, durch Korrektur oder Lückenausfüllung das gewünschte Verhältnis zu konstruiren, scheitern muss an der Tatsache, dass die Erlösungslehre einen Grundgedanken repräsentirt, welcher ausserhalb der Sphäre des Kritizismus liegt. Wenn von moralischer Besserung die Rede ist, nehmen die Kritiken einerseits und die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft andrerseits einen derartig prinzipiell verschiedenen Standpunkt ein, dass es kaum möglich ist, sie zu einander in Beziehung zu bringen, geschweige denn eine etwaige Übereinstimmung zwischen ihnen konstatiren zu können. Wohl sind rein-kritische oder kritisch-gefärbte Fäden in die über die Wiederherstellung des guten Prinzips handelnden Abschnitte hineingewoben, aber der Ausgangspunkt, der Kerngedanke ist sowohl der Kritik der reinen Vernunft als auch der Kritik der praktischen Vernunft fremd. Der grundsätzliche Unterschied zeigt sich ein für allemal darin, dass in dem religionsphilosophischen Hauptwerke Kants die moralische Besserung besteht in einer Erlösung vom Bösen, in einer Gesinnungsumkehr, Herzensänderung, Wiedergeburt, während die Kritiken sie als ein fortwährend mehr im Willen sich Geltendmachen des moralischen Gesetzes darstellen. Im vorigen Paragraphen sahen wir, wie in der Kritik der praktischen Vernunft das gute und das böse Prinzip miteinander in unaufhörlichem Kampfe begriffen waren, wie allmählich die Intensität der moralischen Triebfedern wuchs und so die vermöge der Entwickelung sich versittlichende Persönlichkeit in stetigem Fortschritt dem unerreichbaren Ziele einer völligen Bestimmung des Willens durch das Sittengesetz sich nähern konnte. Auf diesem Standpunkte gibt es weder eine gute noch eine böse Gesinnungstotalität, sondern eine vom Moralisch-

Schlechteren zum Moralisch-Besseren sich emporringende „Gesinnung". Eine „Erlösung" ist schon darum prinzipiell unmöglich, weil die „Gesinnung" nie total böse gewesen ist. Immer, wenn auch nur schwach, hat noch das moralische Gesetz zur Willensbestimmung sich geltend machen können. Die Erlösungslehre will von einer sich bessernden Gesinnung nichts wissen. Sie behauptet, dass der Mensch durch eigene Kraft, vermöge einer freien Entscheidung die radikal-böse Gesinnungstotalität ablegt und eine radikal-gute annimmt. Hieraus erhellt, dass Kants Erlösungstheorie nur möglich ist unter Voraussetzung des Gedankens einer einheitlichen Gesinnungstotalität. Wenn aber dieses Prinzip den Unterbau der Kantischen Lehre von der Erlösung bildet, dann ist es leicht zu verstehen, woher der ganze Kontrovers mit dem Kritizismus stammt (cf. oben Seite 27). Zugleich mit der Gesinnungslehre übernahm Kant vom Christentum auch manche ihrer Konsequenzen. Es war die ursprüngliche Absicht des Philosophen, aus dem Historisch-Tatsächlichen der christlichen Religion dasjenige auszuscheiden, was von der reinen Vernunft als Vernunftwahrheit anerkannt werden konnte d. h. was mit den Kritiken im Einklang war. Als Kant aber diesen Plan auszuführen unternahm, zeigte er sich dermassen vom historischen Christentum beeinflusst, dass er ganze Gedankenreihen, welche dem Kritizismus direkt zuwider liefen, innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft erklärte und in seine Religionsphilosophie aufnahm. In noch höherem Masse als bei den Grundproblemen der Lehre vom Bösen ist dies in seiner Erlösungstheorie der Fall, wo er nicht nur die moralische Besserung, ähnlich wie in der biblisch-kirchlichen Dogmatik, durch eine Palingenesie stattfinden lässt, sondern auch den mit ihr zusammenhängenden Dogmen der Perseveranz und Rechtfertigung nach kritischer Färbung einen Platz gibt. In einem wichtigen Punkte aber ist Kant seinem kritischen Denken getreu geblieben, nämlich darin, dass er jedem kirchlichen Augustinismus oder Semipelagianismus gegenüber seinem Prinzip gemäs, den konsequentesten Pelagianismus vertritt. Die Persönlichkeit des Menschen selber ist es, welche in sich die Wiedergeburt vollzieht. Ohne die Möglichkeit oder Wirklichkeit der supranaturalistischen Gnadenwirkungen anzufechten, legt er diese, als für die Vernunftreligion unbrauchbar, bei Seite.

Nachdem der Nachweis erbracht ist, dass den Kriterien des Kritizismus gemäss eine Erlösungstheorie sich nicht behaupten lässt, wollen wir untersuchen, ob sie wenigstens mit dem in der Lehre des Bösen vertretenen Standpunkte der einheitlichen Gesinnungstotalität und der neuen Begriffsfassung der Freiheit in Übereinstimmung ist. Wir werden aber die Wahrheit des Wortes bestätigt finden, dass konsequent zu sein, obwohl die grösste Obliegenheit eines Philosophen, doch am seltensten angetroffen wird [1]). Bei der Behandlung der Lehre vom Bösen sahen wir, dass die höhere Freiheit vermöge deren die böse Gesinnungstotalität uns zugerechnet wurde, nur in einer intelligibelen, aller Zeitbedingung enthobenen Vernunftwelt aufrecht erhalten werden konnte. Das in einer Zeitlosigkeit Nur-durch-sich-selbst-Bestimmtsein war die Grundvoraussetzung des uns verantwortlichmachenden intelligibelen Charakters. Wir fanden auch, dass durch die Ausschliesslichkeit des Gegensatzes von Gut und Böse, die gute Gesinnungstotalität und die böse absolute, kontradiktorische Gegensätze bilden. Nun besteht die Erlösung darin, dass der Mensch seinem intelligibelen Charakter nach sich wiedergebärt, an die Stelle der bösen Gesinnung eine gute setzt. Zwei kontradiktorisch sich verhaltende Praedikate können aber nur demselben Subjekt zugeschrieben werden in dem Verhältnis eines Nacheinanderseins d. h. unter Voraussetzung der Zeitvorstellung. In einem zeitlosen Sein, in einem Verhältnis des ewigen Zugleichseins demselben Objekte zwei absolut gegensätzliche Praedikate zuzuerkennen, ist eine contradictio in adjecto. Um den christlichen Gedanken einer prinzipiellen Erlösung seinem System zu assimiliren, sieht Kant sich genötigt, die Zeitvorstellung als der intelligibelen Welt der höheren Freiheit anhaftend zu denken und das vorausgesetzte ewige Sein des Nooumenon aufzugeben.

1) V, 25.

Bei dem nämlichen Beurteilungsverfahren hat Kant sich dadurch noch eine Inkonsequenz zu Schulden kommen lassen, dass er die Erlösungsmöglichkeit darzutun versucht durch den Satz: Du sollst, also Du kannst. Zu diesem Zweck lässt er in der „allgemeinen Anmerkung" fast unmerklich die höhere Freiheit in die niedere übergehen. Stünde die Religionsphilosophie in Bezug auf die Freiheitslehre auf dem Boden der Kritik der praktischen Vernunft, so wäre dieser Satz von unanfechtbarer Richtigkeit gewesen. Unter Voraussetzung der Identifikation des freien Willens mit dem guten Willen vermag eine immanente Kritik gegen die Anwendung dieses Satzes nichts einzuwenden. In der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ist aber der freie Wille nicht mit dem guten identisch; da ist der freie Wille in höchster Instanz neutral. Die höhere Freiheit ist eine farblose, ein liberum arbitrium indifferentiae. Zwischen das Sollen und Können tritt als Medium die absolut unabhängige Wahlfreiheit. Deshalb hat in diesem Gedankenkreise das „Du sollst, also Du kannst" seine Gültigkeit verloren und ist dieser Satz nicht geeignet, die Möglichmachung der Erlösung zu begründen.

Wenn wir aber diese Inkonsequenzen ausser Acht lassen, die Zeitvorstellung in die intelligibele Welt hineingetragen sein lassen und die Möglichkeit einer Erlösung zugeben, auch dann ist die Arbeit einer immanenten Kritik noch nicht zu Ende. Denn das Verhältnis zwischen der intelligibelen Gesinnungstotalität und dem empirischen Tatbestand der Handlungen hat um eines der ganzen Kantischen Philosophie zu Grunde liegenden Prinzips willen eine bedeutende Umprägung sich gefallen lassen müssen. In der Lehre vom Bösen nämlich musste die von der höheren Freiheit gewählte Gesinnung als die Qualität aller Taten bestimmend angesehen werden. Vermöge der bösen Gesinnungstotalität waren prinzipiell alle Handlungen böse. Dies zwischen dem Gesinnungsprinzip und den Handlungen (Erscheinungen) statuirte Kausalverhältnis wird in der Erlösungstheorie ohne weiteres auf die Seite geschoben, weil bei einer guten Gesinnung nicht, wie erwartet werden sollte,

alle Handlungen prinzipiell gut sind, sondern in der Erscheinung ein allmählicher Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren stattfindet. Dadurch, dass eine Gesinnungswiedergeburt in einer Reform der Handlungen erscheinen muss, hat Kant zwischen dem intelligibeln und sensibeln Charakter eine Diskrepanz geschaffen, welche vorher nicht da war. Dies angenommene Ungleichheitsverhältnis hat aber zur Folge, dass unter Voraussetzung einer einheitlichen, guten Gesinnungstotalität es fast unmöglich ist, sich begreiflich zu machen, wie nun eigentlich ein derartiger Fortschritt von statten geht. Woher bei einer guten Gesinnung, bei prinzipieller Unterordnung des sinnlichen Triebsystems unter das moralische Gesetz ein böses Prinzip zu holen sei, das die gute Gesinnung bekämpft, bleibt eine offene Frage. Die Vorstelligmachung gelingt bei Kant durch eine Problemverschlingung hindurch, nämlich so, dass er den Hang zum Bösen nicht ausgerottet sein lässt, diesen aus der intelligibelen in die Erscheinungswelt herabzieht und den Menschen in der Erscheinung wirken und streben lässt, um aus dem Hang zum Bösen in einen gegenübergestellten Hang zu geraten. Mag aber auch der Kantische Versuch, die Reform uns vorstellbar zu machen, tadelhaft, ja eigentlich dieser Fortschritt ein unvorstellbarer Vorgang sein, so zeigt diese Inkonsequenz uns doch in voller Klarheit, dass Kant um keinen Preis den Entwickelungsgedanken aufgeben will. Das Evolutionsprinzip ist unzweifelhaft ein Grundmotiv in Kants praktischer Philosophie. Dass auch, obwohl vermöge einer Inkonsequenz, das Prinzip der Entwickelung in der Erlösungslehre sich geltend macht, ist aus folgenden Erwägungen erklärlich. Zunächst war es die sittliche Persönlichkeit Kants selber, welche bei einem fest gefassten Vorsatz zum Guten die ungeheure Macht des Bösen erfahren hatte und erst im Laufe der Zeit, vermittelst Übung und Kampf, sich zu einer höheren Sittlichkeitsstufe hatte emporringen können. Zweitens konnte so der Fortschrittsgedanke aus der Kritik der praktischen Vernunft in schöner Harmonie mit dem vom Christentum beeinflussten Erlösungsgedanken erscheinen. Eine Wiedergeburt in der intelligibelen Welt —

so war das Prinzip einer einheitlichen Gesinnungstotalität gerettet; eine Entwickelung vom Moralisch-Schlechteren zum Moralisch-Besseren in der Erscheinungswelt — so war dem kritischen Entwickelungsprinzip Genüge getan. Die Übereinstimmung mit der Kritik der praktischen Vernunft ist aber nur scheinbar, da in diesem Werke die im Kampf mit dem Bösen sich vollziehende Entwickelung nicht zur sensibelen, sondern zur intelligibeln Welt gehört. Zuletzt aber muss bemerkt werden, dass auch in diesem Teil die biblisch-kirchliche Erlösungslehre auf den Philosophen ihren Einfluss ausgeübt hat. Sie lehrt, dass nach der prinzipiellen Herzensänderung der Wiedergeborene noch kein heiliger Mensch sei, doch vermöge der Wiedergeburt im Leben allmählich den alten Menschen ablege und den neuen Menschen anziehe. Diesem Gedanken war es leicht sich anzupassen dadurch, dass er dem Verhältnis von prinzipieller Wiedergeburt und deren successivem Durchdringen im wirklichen Leben das Verhältnis von intelligibeler und sensibeler oder besser von übersinnlicher und sinnlicher Welt unterschob.

Aber auch diese Inkonsequenz ist noch nicht die letzte. Wenn wir auch alles bisherige als mit dem Kritizismus übereinstimmend ansehen könnten, dann bliebe noch ein grosses Hindernis: Kants Lehre von der Beharrlichkeit. Die der christlichen Dogmatik entnommene perseverantia ist ein ungerechtes Einschiebsel in der kritischen Religionsphilosophie. Dass unter Voraussetzung einer guten Gesinnung meine Taten in beharrlichem Fortschreiten sich befinden, ist nach dem Vorhergehenden selbstverständlich. Dass aber meine gute Gesinnung selber unwandelbar ist, lässt sich aus den vorliegenden Prämissen unmöglich schliessen. Niemand kann mir dafür bürgen, dass die höhere Freiheit, wie sie einmal vor der bösen die gute Gesinnung bevorzugte, nicht wieder aus freier Wahl das Umgekehrte tun und sich für das Böse entscheiden wird [1].

[1] Diese Beharrlichkeitslehre ist eine ganz andere als die in der Kritik der praktischen Vernunft, V. 129, weil die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft unter „Gesinnung“ eine einheitliche Gesinnungstotalität versteht während in der Kritik der praktischen Vernunft von einer vom Moralisch Schlechteren zum Moralisch-Besseren sich entwickelenden „Gesinnung“ die Rede ist. (Cf. oben S. 27).

Schliesslich ist der Kantische Versuch das Rechtfertigungsdogme praktisch zu verwenden wohl der schwächste und minderwertigste Teil seiner Erlösungstheorie. Die Deduktion der Idee einer Rechtfertigung kommt in Konflikt mit seinem vorher und nachher vertretenen Standpunkt auf dem Gebiete des Strafrechts, ist aber nicht stichhaltig schon wegen des künstlichen und dazu widerspruchsvollen Gedankenzusammenhanges. Sowohl in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft als in der Kritik der praktischen Vernunft [2]) ist Kant der Ansicht, dass das Wesen der Strafe besteht im Erleiden eines physischen Übels als Sühne für ein begangenes Verbrechen. Das Prinzip der Strafe ist die Gerechtigkeit, welche fordert, dass Übertretung des Gesetzes durch Leiden gebüsst werde. Alle die Übel, welche den Sünder treffen, müssen ihm als Strafe zugerechnet und als solche von ihm empfunden werden. Wenn wir an diesem grundlegenden Gedanken die Rechtfertigungslehre prüfen, stellt sich heraus, dass sie nach keiner Seite hin gibt, was sie verspricht. Übernimmt der Wiedergeborene alle Übel, welche dem alten Menschen zukommen mussten und empfindet er diese als Strafe, (was Kant verneint) dann tritt das Prinzip der Rechtfertigung in Kraft, ist der neue Mensch in der Tat „Stellvertreter" und wird dem Grundsatz der Gerechtigkeit Genüge getan, in so ferne nämlich, dass für die Übertretung gebüsst wird. Da jedoch das Subjekt moralisch ein andres geworden ist, die Gerechtigkeit aber fordert, dass das nämliche Subjekt, welches das Verbrechen beging auch leide, so ist diese Lösung des Strafproblems nicht richtig, weil sie einer der Voraussetzungen widerspricht. Werden dagegen die Übel vom neuen Menschen, der sie übernimmt nicht als Strafe empfunden, (was Kant bejaht) dann ist die Stellvertretung und Rechtfertigung ein blosser Name und muss auch das Gerechtigkeitsprinzip seine Geltung einbüssen, weil

[2] V, 40.

die Sünde ungesühnt bleibt. Dass der alte Mensch das Leiden als Strafe empfinden könnte ist unmöglich, weil das alte Subjekt total überwunden ist und infolgedessen als moralisches Subjekt nicht mehr besteht. So ergibt sich, dass diese vermittelst einer Rechtfertigungslehre ermöglichte Lösung einer Schwierigkeit für den Kritizismus selbst wieder eine neue „Schwierigkeit" ist. Kants Strafrechtstheorie lässt sich mit der Deduktion der Idee einer Rechtfertigung nicht vereinigen [1].)

Des Philosophen Erlösungslehre ist ein zutreffendes Beispiel für den Satz, dass die Kantische Religionsphilosophie nicht ein einheitliches, aus einem Guss entstandenes Ganzes darstellt, sondern eine Kombination von verschiedenartigen oft sich widersprechenden teils dem historischen Christentum entlehnten teils sich an dieses anlehnenden Gedanken ist. Der Sohn der Aufklärung scheint in der Lehre vom Bösen ein Pessimist vom reinsten Wasser zu sein. Der Mensch ist von Natur böse, die Gesinnung, welche durch einen in der intelligibelen zeitlosen Welt stattfindenden Entschluss der höheren Freiheit radikal böse ist, bestimmt alle Taten in der Erscheinung und qualifizirt sie als böse. Es ist durch kein noch so angestrengtes Nachsinnen ausfindig zu machen, wie ohne Inkonsequenz je behauptet werden könne, dass irgend eine Handlung in der Erscheinung nicht prinzipiell böse sei. Durch eine der sogenannten „glücklichen" Inkonsequenzen liefert der Philosoph den Beweis, dass er in einem Radikal-Bösen nicht stecken bleiben will. Motiv dazu bot zwar der Kritizismus, welcher vermöge des mächtigen Entwickelungsgedankens eine sich fortwährend bessernde Gesinnung angenommen hatte. Diesen Weg schlägt Kant aber nicht ein. Er will keine allmählich sich vollziehende Gesinnungsänderung, sondern eine prinzipielle Gesinnungsumkehr, keine Besserung sondern Erlösung. Und gerade hieraus wird es klar, dass der Kantische Optimismus sich nicht behauptet durch einen Rückkehr zu rein-kritischen Lehren, sondern auf dem Wege einer Assimilation an das historische Christentum. Sowohl die Lehre vom Bösen als die

1) Cf. *B. Pünjer:* Die Religionslehre Kants, 1874, Seite 78-80.

Erlösungstheorie sind darin von der Kritik der praktischen Vernunft verschieden, dass sie beide das vom Christentum entnommene Prinzip einer einheitlichen Gesinnungstotalität zur Voraussetzung haben. Während beide also auf einem gemeinsamen Prinzip sich aufbauen, stehen die Gedankengänge einander diametral gegenüber. Denn aus der obigen Untersuchung hat sich ergeben, dass Kant, um den christlichen Erlösungsgedanken seiner Religionsphilosophie einverleiben zu können, sich genötigt sah die Zeitlosigkeit der intelligibelen Welt der höheren Freiheit aufzugeben. Um ferner die Erlösungsmöglichkeit durch das „Du sollst, also Du kannst" darzutun, wurde in der Darstellung versucht den Unterschied zwischen der höheren und der niederen Freiheit zu verwischen. Das die praktische Philosophie Kants beherrschende Prinzip der Entwickelung, im Anschluss an Vorstellungen aus der christlichen Dogmatik veranlasste den Philosophen eine Diskrepanz zu schaffen zwischen der übersinnlichen Welt der Gesinnung und der sinnlichen Welt der Handlungen, sodass die neue Freiheitslehre notwendigerweise ins Schwanken geraten musste. Zuletzt hat sich gezeigt, dass weder die Beharrlichkeitslehre noch die Deduktion der Rechtfertigungsidee mit dem vorher vertretenen Standpunkte in Übereinstimmung war. So ist die Erlösungslehre ein Teil der Kantischen Religionsphilosophie, welcher wegen der Radikalität und Universalität der Bösen sowohl aus rein persönlichen Motiven des Denkers als auch aus der Grundtendenz des ganzen kritischen Systems heraus gefordert wird, der aber, vermöge des mächtigen Einflusses welchen eine positive Religion (die christliche) auf den Gedankengang ausgeübt hat, weder mit dem Kritizismus noch mit der Lehre vom Bösen in Einklang ist.

DRITTES KAPITEL.

DIE KIRCHE.

In der Dialektik der reinen praktischen Vernunft hat Kant es unternommen den in der Kritik der reinen Vernunft im Problematischen gelassenen Begriffen von Gott und Unsterblichkeit der Seele assertorische Festigkeit zu geben. Keineswegs ist es seine Absicht auf einem der Vernunftkritik unbekannten Wege, Begriffe denen keine Anschauung entspricht zur Erkenntnishöhe zu steigern. Für die verstandesmässige Erkenntnis bleiben sie Ideen, Aufgaben der reinen Vernunft. In praktischer Hinsicht aber muss ihnen vermöge der Tatsache des Sittengesetzes Realität zugesprochen werden. Gott und Unsterblichkeit der Seele sind Postulate der praktischen Vernunft, Objekte des reinen vernunftnotwendigen Glaubens. Mit der Tatsache des moralischen Gesetzes ist aber die Realität der zwei Ideen nicht unmittelbar gegeben. Nur auf indirektem Wege, nämlich durch die Einführung eines Mittelbegriffs, des Begriffs des höchsten Gutes, ist der Philosoph imstande das Ziel zu erreichen. Unter dem höchsten Gute versteht Kant hier die vollendete Sittlichkeit verbunden mit einer ihr proportionirten Glückseligkeit. Von den zwei Elementen oder Faktoren aus denen das höchste Gut besteht ist das erste Element, die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze, das vornehmste; das zweite, ein mit dem moralischen Wohlverhalten übereinstimmendes physisches Glück bildet, wiewohl vom ersten bedingt, auch einen unentbehrlichen Bestandteil des Begriffes des höchsten Gutes. Beide Faktoren sind in der Weise verknüpft, dass die vollendete Sittlichkeit die Glückseligkeit als

Folge mit sich führt, in dem Sinne, dass der sittliche Mensch sich der Glückseligkeit würdig macht. Wenn ich sittlich, dem moralischen Gesetze zufolge handle, darf ich mit vollem Rechte beanspruchen, dass ein meinem Tun entsprechendes Mass der Glückseligkeit mir zukomme. Dies höchste Gut, die Harmonie von Tugend und Glückseligkeit, „der Endzweck der reinen praktischen Vernunft" [1], „der letzte Zweck Gottes in Schöpfung der Welt" [2] würde man auch nach Vorgang des Christentums das „Reich Gottes" nennen können. Die christliche Sittenlehre hat in ihrer Lehre vom Reiche Gottes „in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde, Harmonie, durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht" [3], einen Begriff des höchsten Gutes geschaffen, der der strengsten Forderung der praktischen Vernunft Genüge tut.

Die vermittelst des Mittelbegriffes des höchsten Gutes ermöglichte praktische Realisirung der Ideen von Gott und Unsterblichkeit der Seele wird so ausgeführt, dass jede Idee in unmittelbare Beziehung gesetzt wird zu einem der zwei Elemente, welche zusammen das höchste Gut ausmachen. Zunächst ist es der Begriff einer vollendeten Sittlichkeit, welcher zu dem Postulat der Unsterblichkeit der Seele führt. Das moralische Gesetz fordert nicht nur, dass wir bessere, sondern dass wir radikal gute Menschen seien; der kategorische Imperatif verlangt absolute Vollkommenheit, eine „Gesinnung" die dem Sittengesetze ganz und gar entspricht. „Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig. ist" [4]. Unsere „Gesinnung" ist eine fortwährend im Kampfe mit dem Bösen sich bessernde, wohl hinsichtlich des Guten allmählich an Intensität wachsende, aber nie völlig lautere „Gesinnung". Da die höchste Stufe der sittlichen Vollkommenheit doch unbedingt

1) V, 135.
2) V, 136.
3) V, 134, 135.
4) V. 128.

und notwendig gefordert wird, so wird diese nur als durch einen ins Endlose fortrückenden Progressus vollzogen gedacht werden können. Die im Diesseits angefangene Entwickelung setzt sich im Jenseits fort. Eine endlose Entwickelung zum Guten ist aber nur möglich unter Voraussetzung der endlosen Fortdauer unserer Existenz und Persönlichkeit. So ist es ersichtlich, dass die Unsterblichkeit der Seele untrennbar mit dem moralischen Gesetze verbunden ist. Sie ist ein Postulat unserer gesetzgebenden Vernunft.

Der zweite Faktor des Begriffes des höchsten Gutes führt notwendigerweise zur Idee Gottes. Glückseligkeit besteht in einem physischen, unserem sittlichen Verhalten entsprechenden Wohlbefinden. Weil wir aber durch unseren Willen nicht Ursache der Natur sind, können wir selbst die Verbindung zwischen Sittlichkeit und einer ihr proportionirten Glückseligkeit nicht zu Stande bringen. Unsere praktische Vernunft, deren letzter Zweck das höchste Gut ist, fordert jedoch unbedingt diese Verbindung. Deshalb wird das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur postulirt, die den Grund der Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit enthält. Diese oberste Ursache, welche eine der moralischen Gesinnung gemässe Kausalität hat, muss ein mit Verstand und Willen begabtes Wesen sein, mithin Gott. Neben den allgemeinen metaphysischen Eigenschaften, (Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart u. s. w.) welche dem Gottesbegriffe zugeschrieben werden, gibt es noch drei, welche spezifisch moralisch sind: Heiligkeit, Seligkeit und Weisheit. Er ist der heilige Gesetzgeber, der gütige Regierer und der gerechte Richter.

Aus dieser Beweisführung ergibt sich, dass des Menschen sittliche Aufgabe in diesem Erdenleben ihren Abschluss nicht findet. Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele gibt der Überzeugung Ausdruck, dass der Mensch nach dem Tode an seiner moralischen Vervollkommnung weiter arbeiten und im Genuss einer seinem sittlichen Verhalten entsprechenden Glückseligkeit, sich in endloser Zeit dem Ziel der Heiligkeit nähern wird. Es ist klar, dass in diesem Gedankengang das echt

Kantianische Entwickelungsprinzip eine bedeutende Rolle spielt; die sich versittlichende Persönlichkeit ringt nicht nur im Diesseits, sondern auch im Jenseits zur immer höheren Stufe sich empor. Aber eben so klar ist es, dass der Entwickelungsgedanke nur mit dem Individuum in Verbindung gebracht wird. Vom Anfang bis zum Ende richtet sich in der Kritik der praktischen Vernunft das Auge des Philosophen ununterbrochen auf den Einzelnen, auf dessen Aufgabe, Ziel und Glück. Sogar bei dem Begriffe des höchsten Gutes lässt er die ganze Darstellung sich drehen um das Individuum und nimmt nicht im mindesten Rücksicht auf die Pflichten, welche der Einzelne als Glied der menschlichen Gesellschaft zu erfüllen hat. Nicht ein einziges Mal bricht der Gedanke durch, dass es neben den auf das Individuum bezogenen Pflichten noch solche gibt, welche die menschliche Gattung betreffen und dass jeder auf das Ganze einer sittlichen Gemeinschaft hinzuwirken berufen ist. Das höchste Gut ist das Vollkommenheitsideal, nicht der menschlichen Gattung, sondern des Individuums. Nur einmal scheint Kant zu einer generellen, d. h. auf die Gattung bezogenen Betrachtung sich zu erheben, nämlich da, wo in Übereinstimmung mit dem Christentum das höchste Gut das R e i c h G o t t e s genannt wird. Der Begriff „Reich" muss bedeuten, dass eine Anzahl Individuen zu einem gemeinschaftlichen Zwecke in ihrer sittlichen Betätigung vereinigt sind. Wiewohl Kant aber das Wort hier gebraucht, so lag ihm doch der Gedanke einer sittlichen Gemeinschaft noch fern. Es wird sich zeigen, dass erst in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft die sachliche Bedeutung des Wortes „Reich Gottes" zur vollen Geltung gekommen ist. Die Kritik der praktischen Vernunft liefert also den Beweis, dass sie kein Verständnis hat für die Pflichten und Zwecke, welche mit dem Dasein der menschlichen Gattung als solcher unmittelbar zusammenhängen. Ein anderes Werk Kants aber nimmt in dieser Hinsicht eine eigenartige Zwischenstellung ein zwischen der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft einer- und der Kritik der praktischen Vernunft andrerseits.

Zwei Jahre nach dem Erscheinen der zuletzt genannten Schrift veröffentlichte Kant im Jahre 1790 die Kritik der Urteilskraft, ein Werk, das den Schlussstein bildet der ganzen Transzendentalphilosophie. Diese dritte Kritik hatte es sich zur Aufgabe gemacht die zwei anderen Kritiken zu einer höheren Einheit zu verknüpfen, den Dualismus von Natur und Freiheit, von sinnlicher und übersinnlicher Welt, von Kausalität und Teleologie, von theoretischer und praktischer Vernunft zu überwinden. Die Funktion der reflektierenden Urteilskraft ist imstande dies zu leisten. Denn wie in der Psychologie neben dem Erkenntnisvermögen und dem Begehrungsvermögen noch ein Billigungs- oder Missbilligungsvermögen aufzuweisen ist, so gibt es auf kritischem Gebiete eine Funktion, welche von den beiden anderen grundsätzlich unterschieden ist, mit ihnen jedoch in engster Berührung steht. Die reflektierende Urteilskraft nämlich betrachtet die Natur, das ganze Gebiet der naturnotwendigen Kausalität unter dem Gesichtspunkte des Zweckes, sie wendet die Grundkategorie der praktischen Vernunft an auf den Gegenstand der theoretischen [1]. In keinerlei Weise führt dieses Verfahren zur Beeinträchtigung der verstandesmässigen Erkenntnis. Für die Funktion des Erkennens bleibt die Natur ein Zusammenhang der durch das Kausalgesetz bedingten Erscheinungen. Die reflektierende Urteilskraft kommt mit der gegenständlichen Erkenntnis keineswegs in Konflikt, weil sie keine Erkenntnis ist und nicht sein will, sondern über den Gegenstand der theoretischen Vernunft, die Natur, *Betrachtungen* anstellt unter dem Gesichtspunkte des Zweckes. Diese Betrachtungen können von der Art sein, dass ein Gegenstand von mir als zweckmässig empfunden wird. Ich bezeichne dann den Gegenstand als schön oder erhaben (formale oder subjektive Zweckmässigkeit). Es ist aber auch möglich die Gegenstände der Natur auf sich selbst als zweckmässig zu betrachten ohne Rücksicht auf die Wirkung, welche diese Zweckmässigkeit im Subjekte hervorruft (reale oder objektive Zweckmässigkeit).

1) *W. Windelband:* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie³ S. 460.

Im ersten Falle handelt es sich um die ästhetische, im zweiten Falle um die teleologische Urteilskraft.

Diese teleologische Urteilskraft nun betrachtet das Ganze der Natur, das für die verstandesmässige Erkenntnis als ein grosser Kausalmechanismus sich darstellt, unter dem Gesichtspunkte des Zweckes. Dadurch, dass alle Erscheinungen als im Verhältnis des Zweckes zueinander in Beziehung gesetzt gedacht werden, erscheint für die teleologische Naturbetrachtung die Natur als eine zweckmässige Ordnung der Dinge, als ein teleologisches System, worin jedes Naturwesen in höchster Instanz bestimmt wird durch den letzten Zweck der gesammten Natur selbst. Der Endzweck der Schöpfung aber muss sein ein unbedingter, absoluter Zweck, dem alle anderen Zwecke als Mittel untergeordnet sind, der selbst aber kein Mittel ist zu einem anderen Zweck. „Endzweck ist derjenige Zweck, der keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf" [1]. Es wird jedem klar sein, dass in der Natur kein einziges Wesen angetroffen wird, das Endzweck sein könnte, da innerhalb der Sinnenwelt jeder Zweck wieder Mittel zu einem anderen, höheren Zweck, mithin nie unbedingter Zweck ist. Ausserhalb der Sinnenwelt gibt es aber ein Wesen, das imstande ist sich selber Zwecke zu setzen und die Natur als Mittel sich zu unterwerfen. Dieses Wesen ist der Mensch, der vermöge seiner Freiheit, eines übersinnlichen Vermögens, sich selbst zum Zwecke machen kann. Endzweck der Schöpfung ist der Mensch. Der letzte Zweck der Natur besteht nun darin, dass sie etwas zu leisten vermag um den Menschen zu dem vorzubereiten, was er selbst tun muss um Endzweck zu sein. Die Natur erfüllt diese Aufgabe nicht dadurch, dass sie auf Glückseligkeit hinwirkt, denn diese macht den Menschen unfähig seiner eigenen Existenz einen Endzweck zu setzen. Der letzte Zweck besteht vielmehr in der Tauglichkeit, sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen und die Natur, den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen, als Mittel zu gebrauchen, d. h. in der Kultur.

1) V, 447.

Zunächst ist es die Kultur der Geschicklichkeit, welche dem Menschen durch immer weiter sich entwickelende Bildung im freien Rechtsstaat zur Beförderung seiner Zwecke tauglich ist, zweitens die Kultur der Zucht, welche durch Bekämpfung der rohen Neigungen, in Wissenschaft und Kunst den Menschen für die Erfüllung des höchsten Zweckes vorbereitet. Endzweck aber ist der Mensch und zwar, wie bemerkt wurde, nicht als Naturwesen, sondern nach der übersinnlichen Seite seines Daseins hin, der Mensch als Nooumenon. Durch das übersinnliche Vermögen ist er imstande sich selbst Zwecke zu setzen, unabhängig von irgend welchem anderen Zweck. Endzweck der Schöpfung ist der Mensch also a's moralisches Wesen, als Subjekt der Moralität. „Also ist es nur das Begehrungsvermögen, aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch sinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Ansehung dessen der Wert seines Daseins auf dem was er empfängt oder geniesst, beruht, sondern der Wert, welchen er allein sich selbst geben kann und in dem besteht was er tut, wie und nach welchen Prinzipien er, nicht als Naturglied, sondern in der Freiheit seines Begehrungsvermögens, handelt, d. i. ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Wert und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann" [1]).

Wenn Kant in diesem Zusammenhange als Endzweck der Schöpfung „den Menschen als moralisches Wesen" hinstellt, dann ist es aus der ganzen Betrachtung einleuchtend, dass dieses Wort in generellem Sinne aufgefasst werden muss und nicht auf das Individuum bezogen werden darf. Der Standpunkt der Kritik der praktischen Vernunft, welche, ohne Rücksicht auf eine Vereinigung sittlicher Menschen zur Erfüllung einer Gesamtaufgabe, alle Aufmerksamkeit dem Einzelnen widmet ist im Wesentlichen preisgegeben. Es bahnt sich ein überindividueller, ein Gesamtzweck an. Die inhaltliche Bedeutung des Begriffes eines moralischen Reiches der Zwecke

1) V, 456.

kommt zum Bewusstsein. Dass Kant dem individualistischen Gedankengang der Kritik der praktischen Vernunft gegenüber, in der Kritik der Urteilskraft vermöge des Zweckmässigkeitsprinzips die menschliche Gattung mit ihren Aufgaben und Zwecken in Betracht zieht, geht nicht nur klar hervor aus dem Umstand, dass der Endzweck der Welt umschrieben wird als die Existenz *vernünftiger Wesen* unter moralischen Gesetzen, sondern erhellt auch daraus, dass die *Kultur* des menschlichen Geschlechts es vorbereitet zur Erfüllung des sittlichen Endzwecks.

Die Würdigung nun dieser auf eine generelle Betrachtungsweise zugespitzten Gedankengänge bringt die Gefahr mit sich, dass man sich verführen lässt die gereiften und zur vollen Entwickelung gelangten Ansichten aus der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft in die Kritik der Urteilskraft hineinzuinterpretiren. Auch Dr. Schweitzer hat in seiner trefflichen Arbeit diese Klippe nicht ganz umschifft. Er findet in der Kritik der Urteilskraft schon den Gedanken einer vollendeten sittlichen Gemeinschaft und den neuen, moralischen Beweis für das Dasein Gottes. Unter dem Einfluss seiner vorhergehenden Untersuchung über die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, versucht er aus wenigen Stellen die gewünschten Begriffsfassungen zu konstruiren [1].) Wer unbefangen die Kritik der Urteilskraft untersucht, wird nie eine vollendete sittliche Gemeinschaft aus ihr herauslesen können. In der Tat, hätte der Philosoph schon in diesem Werke jenen mächtigen Gedanken klar erfasst, so wäre er nicht verborgen geblieben, würde das erste Element des Begriffes des höchsten Gutes, als Endzweck erfasst, das zweite ganz verdrängt haben und wäre gewiss auch der Gottesbegriff mit dieser vollendeten sittlichen Gemeinschaft in Verbindung gesetzt. Die Sache steht so, dass Kant vermöge seiner Teleologie *im Prinzip* zu einer generellen Betrachtungsweise sich erhebt und mit unsicheren Linien den neu ergriffenen Gedanken skizzirt, diesen aber zu einem systematischen Aufbau seiner Religionsphilosophie noch

1) Cf. *A. Schweitzer*: Die Religionsphilosophie Kants. 1899. S. 295-299.

nicht zu würdigen und zu verwenden weiss, weil der Philosoph von dem Gedankengang eines früheren Werkes sich noch nicht frei machen kann. Die weitere Beweisführung der Kritik der teleologischen Urteilskraft geht ganz und gar im Strome der Kritik der praktischen Vernunft.

Der Einfluss dieser Schrift macht sich zunächst schon da geltend, wo der Begriff des Endzweckes in der Begriffsfassung des höchsten Gutes auftritt. Seite 462 heisst es: Endzweck ist der Mensch (ein jedes vernünftige Weltwesen) unter moralischen Gesetzen; einige Zeilen weiter wird in ähnlicher Weise der Endzweck vom Dasein einer Welt umschrieben als „die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen". „Die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen" war Seite 458 auch vorläufig die Umschreibung für den Begriff des höchsten Gutes. Wenn Kant nun als Endzweck „das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt" nennt, werden wir zugleich daran erinnert, dass die Übereinstimmung des Menschen mit dem moralischen Gesetze wohl das vornehmste Element im Begriffe des höchsten Gutes ist, aber nicht das einzige. Der sittliche Mensch ist eines physischen, dem moralischen Verhalten entsprechenden Glückes würdig. Glückseligkeit ist der zweite Faktor im Begriffe des höchsten Gutes. So lässt es sich verstehen, dass der Begriff des letzten Zweckes auch definirt werden kann als „eine mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffende Glückseligkeit vernünftiger Wesen" 1).

Für die Behauptung, dass Kant, wiewohl er in der Kritik der teleologischen Urteilskraft im Prinzip zur generellen Betrachtungsweise sich erhoben hat, den Gedanken eines Reiches der Zwecke weder in seiner vollen Tiefe erfasste noch in seiner folgenschweren Bedeutung würdigte, liefert der moralische Beweis für das Dasein Gottes ein unwiderlegbares Zeugnis. Es war seine Absicht eine Moraltheologie aufzubauen. Die Physikotheologie, welche aus den Zwecken

1) V, 465.

der Natur auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften schliesst, kann wohl das Dasein einer verständigen Weltursache aber nicht einer Gottheit beweisen. Dies kann nur die Ethikotheologie leisten, welche aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der apriori erkannt werden kann) auf jene Ursache und ihre Eigenschaften zu schliessen imstande ist. Weil aber eine vollendete sittliche Gemeinschaft der menschlichen Gattung als Endzweck der Schöpfung ihm noch nicht klar vor Augen stand, konnte Kant den Gottesbeweis nicht liefern, welche die Ethikotheologie verlangte. Nur an einer Stelle befindet er sich auf dem Wege zum moralischen Gottesbeweise, wenn es heisst: „aus diesem so bestimmten Prinzip der Kausalität des Urwesens werden wir es nicht bloss als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke denken müssen" 1). (Es folgen dann die moralischen und transzendentalen Eigenschaften Gottes). Im Vergleich mit dem moralischen Gottesbeweise in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ist dieser Beweis unklar und dürftig. Der Ansatz zum neuen, moralischen Gottesbeweise hinsichtlich einer generellen Betrachtung ist zugleich der Höhepunkt, da in der Folge unter dem Druck der Kritik der praktischen Vernunft der alte Beweis sich wieder geltend macht. Weil Tugend und Glückseligkeit nicht als durch blosse Naturursachen verknüpft vorgestellt werden können, das höchste Gut aber doch Endzweck unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft ist, so müssen wir einen moralischen Welturheber annehmen, der beide mit einander in harmonischen Zusammenhang setzt.

Es gibt aber neben dem Dasein Gottes noch eine Bedingung der Möglichkeit des Endzweckes, nämlich die Unsterblichkeit der Seele. Von dieser „Bedingung" ist nur im Vorübergehen die Rede, sie bildet keinen integrirenden Teil der Beweisführung und ist nur zur Vervollständigung und zwecks Über-

1) V, 458.

einstimmung mit der Kritik der praktischen Vernunft in den Gedankenzusammenhang aufgenommen [1]). Die Kritik der Urteilskraft endet mit der Erwähnung, dass durch sie die praktische Realisirung des Dreiideenschemas von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit dargetan ist.

Unsere bisherige Untersuchung hat also zu dem Ergebnis geführt, dass Kant in der Kritik der praktischen Vernunft ohne Ausnahme auf die einzelne sittliche Persönlichkeit und deren Aufgabe, Zweck und Glück seine Aufmerksamkeit lenkt. Kraft seiner Teleologie weist er aber in seiner letzten Kritik auf einen Gedankengang hin, welcher die Zwecke der menschlichen Gattung zum Objekte der Betrachtung macht. Mag in dem weiteren religionsphilosophischen Aufbau dieser Gedanke auch aus dem Gesichtskreise gekommen sein, so tut dies doch der Tatsache keinen Abbruch, dass Kant in seiner Kritik der teleologischen Urteilskraft prinzipiell den generellen Standpunkt vertritt. Was dort angestrebt und in leisen Anfängen angedeutet ist, finden wir in dem religionsphilosophischen Hauptwerke erreicht und in voller Entwickelung dargestellt. Denn durch Verwertung eines Dogmas der positiven christlichen Religion war der Philosoph imstande das Prinzip einer sittlichen Gemeinschaft nach verschiedenen Seiten hin auszuführen und dadurch zugleich seine religionsphilosophischen Lehren ungemein zu bereichern [2]). Der kurzen Darlegung der Kantischen Anschauungen in Bezug auf die Lehre der Kirche, möge noch eine allgemeine Bemerkung vorausgeschickt werden. In der Einleitung ist gezeigt worden, dass Kant mit der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft keine andere Absicht hatte als die positive Religion des Christentums an den religionsphilosophischen Prinzipien des Kritizismus zu prüfen und dasjenige, was als vernunftgemäss anerkannt werden konnte im

1) Richtig bemerkt *Schweitzer*: moralischer Gottesglaube und Unsterblichkeitsglaube treten hier in reiner Koordination nicht in logischer Verknüpfung auf". l. c. S. 304.

2) Cf. *E. Troeltsch:* Das Historische in Kants Religionsphilosophie. 1904 S. 59.

Zusammenhang darzustellen. Aus dem Historisch-Empirisch-Gegebenen sollte an der Hand der drei Kritiken das Vernunftnotwendige-Allgemeingiltige herausgesucht werden. Es erwies sich aber bei den Lehren vom Bösen und von der Erlösung, dass dieses Verfahren hinauslief auf eine Koalition von Kritizismus und positiver Religion. Um Kerngedanken aus dem historischen Christentum der Transzendentalphilosophie einzuverleiben sah diese letztere sich genötigt manche Anschauung zu ändern oder aufzugeben. Der erste Paragraph lieferte den Nachweis, dass es unmöglich war den Gedanken einer einheitlichen Gesinnungstotalität mit der in den Kritiken vorgetragenen Lehre vom Bösen in Übereinstimmung zu bringen. Nicht weniger gross war die Diskrepanz, welche hinsichtlich der Erlösungstheorie obwaltete zwischen der Kritik der praktischen Vernunft und der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Die Bezeichnung der Kantischen Religionsphilosophie überhaupt als Kompromiss des Kritizismus mit der positiven christlichen Religion gilt durchaus auch für die Lehre von der Kirche. Es wird sich aber herausstellen, dass dieser Teil gewissermassen in einem anderen Verhältnis steht zu den Kritiken als die zwei vorhergehenden. Die Lehre von der Kirche divergirt allerdings von Anfang an mit der Kritik der praktischen Vernunft, steht jedoch mit der Kritik der Urteilskraft in naher Verwandtschaft. Dass Kant in seinem religionsphilosophischen Hauptwerke ein tiefes Verständnis zeigt für die Aufgaben der Menschheit als sittlicher Gemeinschaft, verdankt er dem historischen Christentum. Die christliche Religion bekennt in ihrer Lehre von der Kirche, dass die Masse der Wiedergeborenen nicht eine Summe von getrennt neben einander stehenden Individuen ist, sondern eine Gemeinschaft, worin die Einzelnen Glieder sind. Alle Christen sind durch das Band des gemeinschaftlichen Glaubens mit einander vereinigt zu einer Einheit, der Kirche. Von dieser „heiligen, allgemeinen, christlichen Kirche" ist jede örtliche Vereinigung der Christen ein Teil, eine Kirche im engeren Sinne. Diesen Grundgedanken hat Kant erfasst und energisch verwendet; sein Denken

bemeistert dieses Prinzip und führt es aus nach der Konzeption der Kritik der Urteilskraft. Gelegentlich arbeitet er selbständig ganz neue Gedanken aus diesem Grundsatze heraus, dann wieder schliesst er sich materiell und formell an die biblisch-kirchliche Dogmatik an [1]). Ein fundamentaler Unterschied von dem historischen Christentum besteht vor allem darin, dass Kant die *religiöse* Gemeinschaft der christlichen Kirche in eine *sittliche* verwandelt. Dies hat natürlich seinen Grund in der eigenartigen Auffassung Kants vom Wesen der Religion, eine Tatsache, welche wir im Schlussparagraphen dieser Arbeit noch in Betracht zu ziehen haben werden.

Die mächtige Einwirkung der christlichen Lehre von der Kirche ist zunächst daran ersichtlich, dass Kant mit voller Überzeugungskraft die Notwendigkeit eines ethischen gemeinen Wesens hervorhebt. Ein ethisches gemeines Wesen ist notwendig wegen der Anfechtung, welche das gute Prinzip in uns noch fortwährend vom Bösen zu erleiden hat. Der Mensch, welcher vermöge der Wiedergeburt durch eigene Kraft das gute Prinzip in sich zur Herrschaft gebracht hat, hat damit das böse Prinzip nicht ganz und gar vernichtet, sondern wird jedesmal von diesem wieder angegriffen. Fortwährend hat er zu kämpfen gegen das ihn anfechtende Böse, ein Zustand, der nicht so sehr hervorgerufen wird durch seine eigene Natur, sondern dadurch, dass er mit Menschen in Verbindung steht. Durch sein Verhältnis zu anderen Menschen werden eine Anzahl Leidenschaften in ihm rege. Neid, Herrschsucht, Habsucht u. s. w. bestürmen ihn wenn er unter Menschen ist. „Es ist nicht einmal nötig, dass diese schon als im Bösen versunken und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, dass sie da sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und

1) *Katzer* sagt in seiner Darstellung von Kants Lehre der Kirche: „Freilich hat Kant bei Entwickelung der Lehre von der Kirche sich nicht streng innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft gehalten, wie er es von der philosophischen Theologie gegenüber der biblischen selbst verlangt und hat vielfach Christlich-Dogmatisches mit dem Reinphilosophischen durchmengt". Jahrbücher für protest. Theologie (1886) Band XII, 85.

sich einander böse zu machen" [1]). Es ist bezeichnend, in welchem Masse Kant den Gedanken der Gemeinschaft der Menschen auch nach der Seite des Bösen hin, würdigt. Eine auf das Individuum bezogene Betrachtungsweise konnte diesen mächtigen Faktor nicht in ihren Gesichtskreis ziehen. Offen wird jetzt vom Philosophen zugegeben, dass sogar der Wiedergeborene, sich selbst überlassen, von der Gefahr des Rückfalls ins Böse bedroht ist. Es ist dann auch ein ethischer *Natur*zustand, worin der Mensch sich befindet, der, obwohl er im Prinzip seine Gesinnung gebessert hat, noch nicht ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens geworden ist. In welch schrecklicher Lage ein solcher sich befindet, versteht man am Besten, wenn man darauf achtet, mit welchen dunklen Farben Kant den ethischen Naturzustand schildert. „Der ethische Naturzustand ist eine öffentliche wechselseitige Befehdung der Tugendprinzipien und ein Zustand der innern Sittenlosigkeit" [2]). Und dieser elende Zustand hat lediglich seinen Grund in dem Mangel eines die Einzelnen vereinigenden Prinzips.

Um so mehr wird die Notwendigkeit der Errichtung eines ethischen gemeinen Wesens eingesehen werden, wenn es klar wird, dass gerade die menschliche Vernunft selbst das Heraustreten aus dem ethischen Naturzustande, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden, als Pflicht vorschreibt. Die moralisch-gesetzgebende Vernunft gebietet nämlich nicht nur durch ihre formalen Gesetze, was der Einzelne als besondere Pflicht erfüllen soll, sondern sie hat auch „eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben ausgesteckt." Neben den einzelnen besonderen Pflichten des Menschen gegen sich selbst und gegen andere Menschen, gibt es noch eine Pflicht, die durch ihre Eigenartigkeit von allen anderen Pflichten prinzipiell unterschieden ist (officium sui generis), es ist eine Pflicht des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst. Die menschliche Gattung ist in der Idee der Ver-

1) VI, 190.
2) VI, 194.

nunft bestimmt zu einem höchsten Zwecke, zur Beförderung des höchsten gemeinschaftlichen Guts in der Welt, nämlich der sittlichen Vollkommenheit des menschlichen Geschlechts. Weil dies höchste moralische Gut von dem Einzelnen für sich unmöglich bewirkt werden kann, wird eine Vereinigung aller guten Menschen in ein Ganzes, zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert. Auf diese Einheit, auf diese sittliche Gemeinschaft hinzuwirken, ist eine Pflicht, welche die moralische Vernunft vorschreibt. Es braucht nicht mehr erwähnt zu werden, dass diese „neue" Pflicht ausserhalb des Horizontes der Kritik der praktischen Vernunft liegt. Aber auch die Kritik der Urteilskraft hat nicht deutlich eingesehen, dass es neben der Pflicht des Einzelnen noch eine Gesamtpflicht gibt, welche gebietet auf ein sittliches vollendetes Ganzes hinzuwirken. Dies vermochte erst die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft zur Klarheit zu bringen.

Zunächst ist es die praktische Verwendung und allegorische Deutung der L o g o s l e h r e, welche zur noch einigermassen unbestimmten Formulirung dieser Pflicht führt. Im ersten Abschnitt des zweiten Stücks wird als Zweck der Schöpfung genannt die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit. Zu diesem Ideal einer moralisch-vollkommenen Menschheit (dem Sohne Gottes) sich zu erheben, ist allgemeine Menschenpflicht. Durch die Personifizirung dieser Idee wurde Kant in der Folge wieder zur individualistischen Betrachtungsweise hingedrängt. Im dritten Stück aber, in der Lehre von der Kirche, hat er diese Gesamtpflicht klar und deutlich formulirt.

Wenn wir ferner untersuchen, worin eine derartige sittliche Gemeinschaft besteht und also ihrem W e s e n nachspüren, so finden wir, dass die Vereinigung der Wiedergeborenen, welche durch die Pflicht unbedingt geboten und durch die Anfechtung des bösen Prinzips als notwendig erwiesen ist, sich als ethisches gemeines Wesen darstellt. Es ist ein g e m e i n e s Wesen. In dem mühseligen Kampfe mit dem Bösen wird der Einzelne mit Untergang bedroht. Darum ist es Pflicht sich zusammen zu schliessen und eine Vereinigung zur Verhütung des Bösen

und zur Beförderung des Guten, eine bloss auf die Erhaltung der Moralität angelegte G e s e l l s c h a f t zu errichten. So kommt zustande ein ethischer S t a a t, eine allgemeine R e p u b l i k nach Tugendgesetzen, ein R e i c h der Tugend, worin alle (dem Prinzip nach) gute Menschen als Bürger und Glieder zusammenwirken zu dem einen, grossen Zweck: die vollendete Sittlichkeit der menschlichen Gattung. Dies gemeine Wesen ist also ein e t h i s c h e s, (nicht in erster Linie ein religiöses, wie die christliche Kirche), sein einziges Prinzip ist die Tugend, das höchste Ziel die völlige Übereinstimmung der menschlichen Gattung mit dem Sittengesetze und seine Befolgung bloss um des formalen Gesetzes willen. Nichts andres, aber auch nichts geringeres ist der Menschheit Aufgabe und Zweck.

Dieser Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem V o l k e G o t t e s unter moralischen Gesetzen. Die Idee einer sittlichen Gemeinschaft bedarf nämlich der Idee eines höhern moralischen Wesens, „durch dessen allgemeine Veranstaltung die für sich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden" [1]). Auch muss das höchste moralische Wesen als oberster Gesetzgeber angesehen werden. Denn in einem ethischen gemeinen Wesen kann das Volk nicht die Gesetze geben, wie es in einem juridischen gemeinen Wesen der Fall ist, wo die Gesetzgebung von dem Prinzip ausgeht: die Freiheit eines Jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit der Freiheit jenes Anderen, nach einem allgemeinen Gesetze, zusammen bestehen kann. Diese öffentlichen menschlichen Gesetze beziehen sich nur auf Legalität der Handlungen und fragen nicht nach dem Prinzip woraus diese hervorgehen sollen. In einer ethischen Gesellschaft aber kommt alles an auf das Innerliche, auf das Prinzip, und hat infolgedessen nur Moralität der Handlungen einen Wert. Mithin kann das Volk nicht im Reiche der Tugend als gesetzgebend gelten, sondern müssen alle Gesetze als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers,

1) VI, 195.

eines höchsten moralischen Wesens angesehen werden, nicht aber in dem Sinne, alsob die ethischen Gesetze ursprünglich aus dem Willen des Obern hervorgingen, (denn in diesem Falle wären sie statutarisch, nicht moralisch) sondern so, dass alle wahren Pflichten zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen. Dies führt zu dem Begriffe Gottes als eines moralischen Weltherrschers. So versteht es sich, dass ein ethisches gemeines Wesen nicht anders als ein Volk Gottes unter moralischen Gesetzen gedacht werden kann. Dementsprechend wird der Begriff einer Kirche umschrieben als „ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung" [1]).

Die Kantischen Beweise für das Dasein Gottes haben das Gemeinsame, dass sie alle auf der Grundlage der praktischen Vernunft aufgebaut sind. In welcher Fassung der Philosoph den Gottesbeweis auch vortragen mag, zu jeder Zeit bleibt er der in der Kritik der reinen Vernunft ausgesprochenen Ansicht getreu, dass für die theoretische Vernunft das Dasein Gottes sich nicht beweisen lässt und die im Aufklärungszeitalter für mathematisch gewiss gehaltenen Demonstrationen durch die Vernunftkritik ihre Giltigkeit verloren haben. Ein zweites allen Beweisen gemeinsames Merkmal besteht darin, dass jeder Beweis ermöglicht wird durch Inbeziehungsetzen zum Begriffe des höchsten Gutes. Die Art und Weise aber, wie das höchste Gut seinen Dienst zur Realisirung der Gottesidee leistet, ist sehr verschieden, eine Verschiedenheit, welche ihren Grund findet in der geänderten Inhaltsbestimmung des Begriffes des höchsten Gutes. Sowohl in der Kritik der Urteilskraft als in der Kritik der praktischen Vernunft ist Gott die notwendige Bedingung zur Ermöglichung des höchsten Gutes, als dasjenige Wesen, welches Tugend und Glückseligkeit in Harmonie mit einander zu bringen imstande ist. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft hat aber in ihrer Definition des Begriffes des höchsten Gutes den Glückseligkeitsfaktor ausgeschieden und als Endzweck lediglich die sittliche Vollkom-

1) VI, 198.

menheit hingestellt [1]). Dementsprechend ist vom alten Gottesbeweis, in dem Gott als Garantie der Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit erscheint, fast nie die Rede mehr [2]). Es kommt noch Eines dazu. Während in der früheren Beweisführung das höchste Gut auf das Individuum bezogen wurde, ist in den neuen Beweisen das höchste Gut generell gefasst und als die sittliche Vollkommenheit der Menschheit umschrieben [3]). Durch diese Begriffsfassung vermag Kant nun einen zweifachen Gottesbeweis auszuführen. An zwei Stellen weist der Philosoph darauf hin, dass für die praktische Vernunft der Glaube an einen moralischen Weltherrscher notwendig ist, der die unzulänglichen Kräfte des Einzeln ergänzt und hinleitet auf den Gesamtzweck [4]). Der zweite Beweis definirt Gott als den obersten Gesetzgeber im moralischen Reiche. Unsere von der Vernunft vorgeschriebenen Pflichten werden als seine Gebote angesehen. Dieser Beweis hat vor dem ersten das voraus, dass Gott in eine gewisse Beziehung gesetzt wird zum unabhängigen Sittengesetze. Es ist eigentlich erst dieser Gottesbeweis, welcher zur Kantischen Definition der Religion als „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" führt. Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, dass die Eigenschaften Gottes immer die gleichen geblieben sind, nicht nur die metaphysischen oder transzendentalen, sondern auch die moralischen. Wie in der Kritik der praktischen Vernunft, [5]) so ist auch in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, [6])

1) Gelegentlich ist auch in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft von Glückseligkeit die Rede. Entweder wird sie traditionell als zum Begriffe des höchsten Gutes gehörig vorgetragen, ohne jedoch auf den Gedankengang Einfluss auszuüben, (S. 238) oder es wird unter Glückseligkeit nicht die physische, sondern die moralische verstanden (S. 162).

2) Nur einmal, im Schlusssatz der zweiten Anmerkung der Vorrede zur ersten Ausgabe finden wir die alte Realisirung erwähnt. Da muss ein allvermögendes, moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, um zu bewirken, dass die Glückseligkeit des Menschen übereinstimme mit seiner Tugend als Würdigkeit, glücklich zu sein.

3) Cf. *A. Schweitzer:* Die Religionsphilosophie Kants 1899, S. 188. f. f.

4) VI, 195, 238.

5) V, 137.

6) VI, 238.

Gott der heilige Gesetzgeber, der gütige Regierer und der gerechte Richter. In dieser dreifachen spezifisch verschiedenen moralischen Qualität will Gott, dass ihm gedient werde.

Wenn wir drittens nach der Ausdehnung der Kirche fragen, so ist die Kantische Antwort, dass die Vernunft es zur Aufgabe und Pflicht macht, dass die ethische Gemeinschaft das ganze menschliche Geschlecht umfasse. Ein ethisches gemeines Wesen unterscheidet sich gerade darin von einem politischen, dass es immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen, ja aller endlichen vernünftigen Wesen bezogen ist, von welchem absoluten ethischen Ganzen jede partiale Gesellschaft nur eine Vorstellung oder ein Schema ist. Das ethische gemeine Wesen, welches alle Menschen in sich begreift, ist eine Vereinigung guter Menschen, derjenigen, die eine gute Gesinnung angenommen haben, „ein System wohlgesinnter Menschen." Die unsichtbare Kirche wird dementsprechend definirt als eine Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung [1]). Sobald dieses Ideal verwirklicht ist, dann ist der Sieg über das böse Prinzip vollkommen, ist alles Böse und Übel (auch der Krieg) von der Erde verbannt und wird ewiger Friede herrschen. Dann ist der Endzweck der Schöpfung erreicht. Aber so weit wird es nie kommen. In unaufhörlichem Kampfe mit dem Bösen kann die menschliche Gattung nur in endloser Zeit sich diesem Ideal nähern. Der Triumph über das böse Prinzip wird in endloser Entwickelung durch die sich versittlichende Menschheit erfochten. Diese kontinuirliche Annäherung zum vorgesteckten Ziele findet im Diesseits statt, das Reich Gottes wird auf Erden gegründet und ausgebreitet, alle Wohlgesinnten wirken darauf hin, „dass das Reich Gottes komme, dass sein Wille auf Erden geschehe."

Es ist bezeichnend, dass der Philosoph hier die Vervollkommnung der sich versittlichenden Menschheit sich nicht vollziehen lässt in einem künftigen Leben, sondern auf Erden. Seitdem das Individuum in den Hintergrund gedrängt und die menschliche

1) VI, 198.

Gattung mit ihren Aufgaben und Zwecken in den Vordergrund gerückt ist, wird der Schwerpunkt in das Diesseits verlegt und ist von einem Jenseits, von einer Unsterblichkeit der Seele nur gelegentlich die Rede. Dies findet darin seinen Grund, dass Kant, indem er jetzt auf dem generellen Standpunkt steht, den Entwickelungsgedanken, dieses Grundprinzip seiner praktischen Philosophie, nach einer anderen Seite hin anwenden kann. Bei der individualistischen Betrachtungsweise konnte das Entwickelungsprinzip nur dadurch zu seinem Rechte kommen, dass Kant ein Jenseits forderte, worin der Einzelne den Faden seiner sittlichen Entwickelung, den er hier auf Erden beim Tode hatte fallen lassen müssen, wieder aufnehmen und in kontinuirlichem Fortschritt sich dem Vollkommenheitsideal nähern konnte. Vom generellen Gesichtspunkte aus aber vollzieht sich die Entwickelung in der fortschreitenden sittlichen Betätigung der Menschheit. Ohne Rücksicht auf das Individuum, das untergeht und der Vergangenheit anheimfällt, ringt die menschliche Gattung in endlosem Progressus sich empor zu dem unerreichbaren Zukunftsideal, der vollendeten Sittlichkeit des menschlichen Geschlechts. Es ist selbstverständlich, dass an Stellen, wo die individualistische Betrachtungsweise wieder durchbricht, auch die endlose Fortdauer der einzelnen sittlichen Persönlichkeit sich geltend machen kann. [1]) Im Übrigen bildet das künftige Leben oder die Unsterblichkeit der Seele keinen integrirenden Bestandteil der Religionsphilosophie mehr. Keineswegs hebt Kant den Unsterblichkeitsglauben auf; an der Fortdauer unserer Existenz nach dem Tode hat er persönlich immer festgehalten. Er erklärt sogar den Glauben an ein künftiges Leben für unbedingt zur Religion gehörig und tadelt das Judentum, weil es auf ein künftiges Leben keine Rücksicht nimmt. [2]) Aber in dem systematischen Aufbau der Religionsphilosophie hat die Unsterblichkeit der Seele keinen Platz mehr.

Zuletzt behandelt Kant die Durchführbarkeit der

1) z. B.: VI, 161.
2) VI, 225, 256.

Idee eines ethischen gemeinen Wesens. Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist der Natur der Sache nach ein Werk, das nur Gott selbst tun kann; doch ist es dem Menschen nicht erlaubt in dieser Hinsicht untätig zu sein und die Vorsehung walten zu lassen, im Gegenteil, er muss so verfahren, alsob alles auf ihn ankomme. Darum müssen die guten Menschen sich zusammenschliessen zu einer moralischen Gesellschaft, und eine Sittlichkeitsanstalt, eine Kirche errichten. Im Unterschiede von dem ethischen gemeinen Wesen als der unsichtbaren Kirche, von welcher oben die Rede war, kann diese von Menschen gegründete Anstalt die sichtbare Kirche genannt werden. Sie ist eine Vereinigung zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen. Diejenigen, welche die öffentlichen Geschäfte derselben verwalten und zugleich die Lehrer der reinen moralischen Religion sind, können als Diener der Kirche die Administration genannt werden, während die übrigen Mitglieder der Vereinigung die Gemeinde ausmachen. Soll nun eine solche Anstalt die wahre Kirche sein, so muss sie folgende Kennzeichen haben. Zunächst ist erforderlich, dass sie ihrer Quantität nach auf Allgemeinheit angelegt ist. Ihre Grundsätze müssen solcher Art sein, dass sie zu einer Vereinigung aller Menschen in einer einzigen Kirche führen. In Bezug auf die Qualität ist Lauterkeit der Gesinnungen unbedingt notwendig. Gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und vom Wahnsinn der Schwärmerei, werden alle Handlungen durch echte moralische Triebfedern bestimmt. Der Relation nach steht sie unter dem Prinzip der Freiheit. Freiheit ist sowohl das innere Verhältnis der Glieder unter einander, als das äussere Verhältnis der Kirche zum Staat. Was endlich die Modalität angeht, soll ihre Konstitution unveränderlich sein. Alle äusserlichen Anordnungen (Symbole u. s. w.) gehören zur Administration und sind mithin nach Zeit und Umständen zu ändern.

Bis hierher hat Kant in seiner Beschreibung der sichtbaren Kirche sich wohl einigermassen an die tatsächlich-gegebene angeschlossen, aber doch das vorhandene Beispiel selbständig verwertet und in enger Beziehung mit dem Vorhergehenden

seine Gedanken dargestellt [1]). In der Folge aber lässt er die wahre Kirche in ihrem geschichtlichen Werden auftreten in der Gestalt einer historischen Kirche. Mit einigen Einschränkungen und Umänderungen findet der Philosoph das historische Institut der christlichen Kirche dazu geeignet die wahre Kirche zu sein. Ersichtlich ist dies schon aus der Überschrift vom fünften Abschnitt in der ersten Abteilung des dritten Stücks: „die Konstitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs-) glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann und dieser wird am Besten auf eine heilige Schrift gegründet". Dieser Anpassungsversuch von kritischen Lehren an das historische Christentum hinsichtlich der Religion, des Glaubens, der Offenbarungsurkunden u. s. w. kommt im folgenden Paragraphen zur Sprache. Jetzt handelt es sich nur um die Frage, ob der reine Kritizismus sich mit dem Gedanken einer sichtbaren Kirche verträgt. Wenn wir im Auge behalten, was in den ersten drei Abschnitten dieser Abteilung gesagt ist, dann ist es nicht einzusehen, wie mit Folgerichtigkeit behauptet werden könne, dass, damit das Reich Gottes auf Erden näher komme, eine äusserliche Anstalt zur Sittlichkeitspflege errichtet werden müsse. Moralität ist etwas Innerliches und kann deshalb nie durch sinnliche Veranstaltungen gefördert werden. Jeder Wiedergeborene strebt seiner Pflicht gemäss mit Anstrengung aller Kräfte, im Bunde mit allen Gleichgesinnten darnach dem Endzweck, der sittlichen Vollkommenheit der Menschheit sich zu nähern. Eine Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft bedarf dem Vernunftprinzip gemäss keiner äusserlichen Gemeinschaftsanstalt, keiner sichtbaren Kirche [2]). Noch weniger haben Gemeinden und Diener, Kirchengehen und Bibellesen, Predigten und Gebete für das moralische Reich Gottes einen Wert, da alle diese Observanzen im Grunde moralisch indifferente Handlungen sind.

1) Cf. *P. Kalweit:* Kants Stellung zur Kirche 1904. S. 63.

2) Für die Richtigkeit dieser Bemerkung liefern Kants persönliche Sittlichkeitspflege und seine Stellung zur Kirche zutreffende Belege. Cf. *P. Kalweit:* l. c. S. 15 f. f.

Kants Lehre von der sichtbaren Kirche ist weder mit Konsequenz aus den Grundsätzen des Kritizismus deduzirt, noch eine kritische Reinigung von Sätzen des historischen Christentums, sondern ein Kompromiss vom Kritizismus mit einer positiven Religion.

Wenn wir zuletzt die Resultate unserer Untersuchung zusammenfassen, so ergibt sich zunächst, dass Kants Lehre von der Kirche in engster Verbindung steht mit seiner Erlösungstheorie, weil die sittliche Vollkommenheit der menschlichen Gattung die prinzipielle moralische Besserung (die Erlösung) zur Voraussetzung hat. Daraus erhellt, dass sowohl die Lehre von der Erlösung als von der Kirche auf dem christlichen Grundgedanken einer einheitlichen Gesinnungstotalitat sich aufbauen. Die Folge davon ist, dass beide in dieser Hinsicht mit der Kritik der praktischen Vernunft divergiren. Dieser Gegensatz nimmt in der Lehre von der Kirche noch grössere Dimensionen an durch den Umstand, dass dem individualistischen Charakter der Kritik der praktischen Vernunft gegenüber, die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft den generellen Standpunkt vertritt. Die Verwendung christlicher Dogmen vom Logos und von der Kirche bringt einen Gedankenkomplex hervor, welcher durchaus auf die Aufgaben und Zwecke der menschlichen Gattung bezogen ist, und macht es dem Philosophen möglich seine Konzeption aus der Kritik der Urteilskraft nach verschiedenen Seiten hin auszuarbeiten. Denn in diesem Werke hatte Kant schon vermöge seiner Teleologie prinzipiell eine auf die Gesamtheit der Menschen bezogene Betrachtungsweise angenommen, konnte diese aber in dem religionsphilosophischen Aufbau nicht durchführen, weil die Beweisführung aus der Kritik der praktischen Vernunft sich noch zu stark geltend machte. Es konnte also konstatirt werden, dass die Lehre von der unsichtbaren Kirche, vom ethischen gemeinen Wesen eine Ausbildung des in der Kritik der Urteilskraft angetroffenen Grundgedankens war. Zugleich wurde nachgewiesen, dass die Lehre von der sichtbaren Kirche mit dem reinen Kritizismus sich nicht verträgt und als ein Anpassungs-

versuch der kritische Philosophie an positive Religion angesehen werden muss. Aus unserer Untersuchung wurde es ferner klar, dass durch die Lehre von der Kirche hie und da Begriffe ihren Inhalt geändert haben und dass durch bedeutende Verschiebungen in dem Gedankenzusammenhang ganz neue Begriffskonstellationen hervorgerufen sind. Aus dem Begriffe des höchsten Gutes wurde, sobald es nicht mehr auf das Individuum, sondern auf die menschliche Gattung bezogen war, der zweite Faktor, die Glückseligkeit ausgeschieden. Da nun das höchste Gut umschrieben war als die vollendete Sittlichkeit der Menschheit, wurde der Progressus in infinitum mit der sich selbst entwickelenden menschlichen Gattung in Verbindung gesetzt und vom Jenseits ins Diesseits verlegt. Obwohl Kant persönlich den Unsterblichkeitsglauben nie aufgegeben hat, so verlor doch die Immortalität der Seele für den religionsphilosophischen Gedankenaufbau ihre Bedeutung. Schliesslich wurde ein neues Verhältnis statuirt zwischen dem Gottesbegriff und dem jetzt einzigen Element im Begriffe des höchsten Gutes, der vollendeten Sittlichkeit des menschlichen Geschlechts. So leitet Kants Lehre von der Kirche uns unmittelbar hin zu seiner Lehre von der Religion überhaupt, die Lehre von der unsichtbaren Kirche zur reinen mit dem Kritizismus übereinstimmenden Moralreligion, die der sichtbaren Kirche zu dem Koalitionsversuche von Vernunftreligion mit Offenbarungsreligion.

VIERTES KAPITEL.

DAS GESAMTWESEN DER RELIGION.

Die Auffassung Kants vom Wesen der Religion ist immer diegleiche geblieben. Sowohl in der Kritik der praktischen Vernunft [1]) und in der Kritik der Urteilskraft [2]) als auch in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft [3]) und im Streit der Fakultäten [4]) wird die Religion umschrieben als „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote". Auch von dieser Formulirung mehr oder weniger abweichende Definitionen wie „Religion ist die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber", [5]) oder „Religion besteht darin, dass wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen", [6]) besagen im Grunde genommen das gleiche. Der einzige Unterschied zwischen den beiden genannten Kritiken und den zwei anderen Schriften besteht in dieser Hinsicht darin, dass erst in dem religionsphilosophischen Hauptwerke die umfassende Bedeutung und volle Tragweite dieser Religionsdefinition eingesehen werden kann, weil da Gott als oberster Gesetzgeber im moralischen Reiche mit dem unabhängigen Sittengesetze in Verbindung gesetzt wird. Es ist eigentlich der neue moralische Beweis für das Dasein Gottes, welcher unmittelbar zur genannten Religionsdefinition führt. (Cf. oben Seite 77).

Aus dieser Begriffsbestimmung erhellt, dass Moral und Religion

1) V, 135.
2) V, 495.
3) VI, 180, 252.
4) VII, 353.
5) V, 474.
6) VI, 201.

in enger Verbindung mit einander stehen, ja, dass sogar die Moral die Grundlage der Religion bildet. Moral ist etwas Ursprüngliches, von aller Religion Unabhängiges, nur-durch-sich-selbst-Bestehendes; sie ist ein Faktum der reinen praktischen Vernunft. „Der Tugendbegriff ist aus der Seele des Menschen genommen und darf nicht wie der Religionsbegriff durch Schlüsse herausvernünftelt werden" [1]). Sittlichkeit bestände, selbst wenn es gar keine Religion gäbe, Moral behauptet sich, wenn auch das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele hinfällig würden. „Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes um sie zu beobachten" [2]). Religion ist Moral, verbunden mit dem Begriffe von Gott und bezogen auf Unsterblichkeit [3]). Sachlich ist die Religion mit der Moral völlig identisch. Die Tugendpflichten, welche das moralische Gesetz uns vorschreibt, sind in der Religion sowohl ihrem Wesen als auch ihrem Umfange nach diegleichen wie in der Moral; besondere Pflichten gegen Gott gibt es nicht. Der Unterschied ist ein bloss formaler und besteht darin, dass die von der gesetzgebenden Vernunft unbedingt gebotenen Pflichten in der Religion als Gebote eines höchsten Gesetzgebers (Gottes) angesehen werden müssen. Trotz der sachlichen Identifikation der Moral mit der Religion betont der Philosoph am stärksten, dass die letztere nicht zu denken ist ohne Beziehung auf das göttliche Wesen. Eine Religion, welche das Dasein Gottes verneint, eine „Religion ohne Gott" ist nach Kant keine Religion mehr [4]), denn das Eigenartige der Religion besteht gerade darin, dass ich bei meinem moralischen Tun auf Gott reflektire, meine Pflichten

1) VI, 282, 283.
2) VI, 97.
3) VI, 255, 256.
4) Cf: *B. Pünjer* Die Religionslehre Kants. 1874. S. 47 f. f.

als seine Gebote ansehe und in dieser Weise ihm diene [1]). Religion setzt den praktischen Glauben an das Dasein Gottes voraus (nicht die theoretische Erkenntnis Gottes, denn für die theoretische Vernunft ist Gott ein problematischer Begriff, eine „Hypothesis").

Diese spezifisch Kantische Auffassung von dem Verhältnis von Moral und Religion hat Georg Hollmann in seinem Aufsatze „Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants" [2]) dadurch zu erklären versucht, dass er den Philosophen auch in dieser Hinsicht vom Königsberger Pietismus beeinflusst sein lässt. Diese Erklärung scheint sehr plausibel zu sein, dürfte aber meiner Ansicht nach, nicht für richtig zu halten sein. Denn, wäre Kant in der Tat hinsichtlich des Verhältnisses von Moral und Religion durch Anschauungen, welche in den pietistischen Kreisen vorherrschend waren, geleitet worden, so hätte er gewiss nicht die Religion auf die Moral, sondern die Moral auf die Religion gegründet. Zwar wird jeder zugestehen, dass der Pietismus einen starken ethischen Zug zeigt und das sittliche Tun hochschätzt, — Schultz bekämpft in seinen Schriften die Antinomisten und hält zugleich durch seine sittliche Lebensführung ihnen ein Beispiel vor Augen, wie der Christ leben soll, — aber dies tut der Tatsache keinen Abbruch, dass für den Pietismus, wie für das Christentum überhaupt, die Religion die Basis der Sittlichkeit ist. Wiewohl für die Kantische Anschauung in praktischer Hinsicht im Pietismus und Rationalismus gelegentlich Anlässe aufzuweisen sind, so bleibt seine Lehre doch von beiden durch eine prinzipielle Kluft geschieden und hat Kalweit [3]) Recht, wenn er sagt, dass sie eine originelle Konzeption des Philosophen ist.

Die Ansicht Kants vom Wesen der Religion ist unzweifelhaft bedingt durch seine erkenntnistheoretischen Untersuchungen, hängt aber auch aufs Innigste zusammen mit dem tiefsten Kern

1) Cf. *W. Bender*: Über Kants Religionsbegriff. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1872. Band LXI. S. 176, 177.

2) Altpreussische Monatschrift Band 36, S. 64 f. f.

3) *P. Kalweit*. l. c. S. 52.

seiner Persönlichkeit. Kant war in erster Linie eine sittliche Natur. Unablässige Befolgung der Pflicht ist ihm Lebenszweck und Lebensfreude. Diese von Hause aus ihm eigene, im Laufe der Jahre noch gesteigerte schroffe Pflichtbetrachtung und Sittlichkeitsbestrebung zeigt nicht nur ihren Niederschlag in seiner praktischen Philosophie, sondern wirkt auch unmittelbar ein auf seine Auffassung von der Religion. Alles spezifisch Religiöse ist bei ihm verkümmert. „Kant hatte keinen Sinn für religiöse Erfahrung". [1]) Wenn gelegentlich beim Philosophen religiöse Gefühle sich geltend machen, so deutet er diese gleich in moralische um. Sehr klar geht dies hervor aus einer Stelle in der Kritik der Urteilskraft. [2]) Es heisst da: „Setzet einen Menschen in den Augenblicken der Stimmung seines Gemüts zur moralischen Empfindung. Wenn er sich, umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen heitern Genusse seines Daseins befindet, so fühlt er in sich ein Bedürfnis, irgend Jemand dafür dankbar zu sein. Oder er sehe sich ein andermal in derselben Gemütsverfassung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freiwillige Aufopferung Genüge leisten kann und will; so fühlt er in sich ein Bedürfnis hiemit zugleich etwas Befohlenes ausgerichtet und einem Oberherrn gehorcht zu haben." Religion ist denn auch bei Kant kein primärer Bewusstseinsakt, keine selbständige ursprüngliche Seelentat, sondern eine von der Moral abgeleitete und durch sie ermöglichte Grösse. [3])

Die wahre Religion besteht also im sittlichen Handeln mit der Erkenntnis, dass ich durch diese meine Pflichtbetrachtung gegen Menschen (mich selbst und andere) auch Gottes Gebote erfülle. Es ist schlechterdings unmöglich Gott anders zu dienen als durch Erfüllung meiner Pflichten gegen Menschen, denn auf Gott kann ich natürlicherweise keinen Einfluss ausüben. Es

1) *H. Holtzmann*, Kants Religionsphilosophie. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1875. S. 171.

2) V, 459.

3) Cf.: *E. Troeltsch*, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft 1905. S. 34, 35.

kommt in der Religion lediglich aufs Tun an, und alles, was der Mensch ausser dem guten Lebenswandel nocht tun zu können glaubt, um Gott wohlgefällig zu werden, ist blosser Religionswahn. Die einzige wahre Religion ist die Moralreligion. Alle historischen Religionen, von welchen jede mit dem Anspruch auftritt, die wahre zu sein, sind eigentlich keine Religionen, sondern nur verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung. Die alleinige, wahre Religion und diese geschichtlichen Religionsgebilde stehen einander diametral gegenüber, weil sie ihrem innersten Wesen nach, prinzipiell verschieden sind. Jene ist Moralreligion, diese sind gottesdienstliche Religionen. Sie zeigen ihre grundsätzlich falsche Auffassung darin, dass für sie das Wesen der Religion nicht besteht in moralisch-gesetzmässigem Tun, sondern im Bekennen von Glaubensformeln, im Wahrnehmen kirchlicher Observanzen, Hochpreisungen, Verehrungen, Anbetungen und dergleichen moralisch indifferenter Handlungen. „Es kommt hier nicht sowohl auf den Unterschied in der äusseren Form, sondern alles auf die Annehmung oder Verlassung des alleinigen Prinzips an, Gott entweder nur durch moralische Gesinnung, sofern sie sich in Handlungen, als ihrer Erscheinung, als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtstuerei wohlgefällig zu werden." [1]) Der fundamentale Unterschied zwischen Moralreligion und gottesdienstlicher Religion besteht darin, dass in der letzteren die Verehrung Gottes, von welcher die Tugend abhängig gemacht wird, das vornehmste ist. Gott wird gedacht als ein Wesen, dem wir nicht durch sittliches Wohlverhalten, sondern durch Anbetung und Einschmeichelung zu gefallen hoffen dürfen; dann ist aber die Religion nicht anders als Idololatrie. [2]) Man sucht Gott zu dienen nach der Analogie menschlicher Verhältnisse. Weil die grossen Herren der Welt das Bedürfnis haben von ihren Untertanen geehrt und durch Unterwürfigkeitsbezeugungen gepriesen zu werden, so entsteht die irrige

1) VI, 272.
2) VI, 284.

Meinung, dass auch Gott so verehrt sein will. Wenn es noch ein Tun gibt, dann geschieht es aus Furcht oder Hoffnung auf Belohnung und ist mithin für die Moralität völlig wertlos. Auf das göttliche Wesen, das man sich selbst nach anthropomorphistischer Weise gemacht hat, meint man durch allerlei natürliche Mittel einwirken, ja sogar seine unmittelbare Gegenwart in sich wahrnehmen zu können. Zu einer solchen Zauberei und einem solchen Fetischmachen führt das der Moralreligion entgegengesetzte Prinzip einer gottesdienstlichen Religion. Die Verfassung einer Kirche, in der ein solcher Fetischdienst regiert, nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche ausmachen kann Pfaffentum genannt werden. Weil die gottesdienstlichen Religionen mit der alleinigen Moralreligion einen prinzipiellen Gegensatz bilden, sind die Verschiedenheiten, welche zwischen den historischen Religionen obwalten, nicht wesentlich sondern nur graduellen Charakters. Es gibt ja unter ihnen viele Abstufungen, aber dem Prinzip, dem Werte (oder vielmehr Unwerte) nach, sind sie alle gleich. „Von einem tungusischen Schaman bis zu dem Kirche und Staat zugleich regierenden europäischen Prälaten, oder zwischen dem ganz sinnlichen Wogulitzen bis zum sublimirten Puritaner und Independenten in Connecticut ist zwar ein mächtiger Abstand in der Manier, aber nicht im Prinzip, zu glauben" [1]).

Diesem Gegensatze von Moralreligion und gottesdienstlicher Religion läuft ein andrer parallel, nämlich der von Vernunftreligion und Offenbarungsreligion. Hinsichtlich der Quelle ist die Moralreligion Vernunftreligion, während die gottesdienstlichen Religionen alle aus Offenbarung herstammen. „Die wahre alleinige Religion enthält nichts als Gesetze d. i. solche praktische Prinzipien, deren unbedingter Notwendigkeit wir uns bewusst werden können, die wir also durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart, anerkennen" [2]). Der reine

1) VI, 275.
2) VI, 267.

Religionsglaube bedarf keiner Beurkundung, sondern beweist sich selbst. Er ist Vernunftglaube und mithin notwendig und allgemeingiltig. Jeder kann aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes erkennen. Die Moralreligion ist, weil sie Vernunftreligion ist, die einzige, welche das Prädikat der Allgemeinheit führen kann; sie ist die natürliche Religion, die Religion des menschlichen Geschlechts. Dieser vernünftigen Moralreligion steht die historisch-gottesdienstliche Religion gegenüber, welche auf Offenbarung beruht. Ihre Quelle ist nicht die Vernunft, sondern die Geschichte. Es hat einmal eine Offenbarung gegeben, d. h. Gott hat auf übernatürlichem Wege dem Menschen religiöse Erkenntnisse und die Art und Weise auf welcher er sich gedient haben will, mitgeteilt. Diese Offenbarungen sind (damit sie nicht verloren gingen) in Büchern niedergeschrieben worden und so für die Folgezeit aufbewahrt. Es bedarf natürlich bei einem solchen Geschichtsglauben Gelehrter, welche den Ursprung dieser heiligen Offenbarungsurkunden untersuchen und ihren Wert prüfen. Ein Glaube, der auf diese Satzungen beruht, ist ein Geschichts- oder Offenbarungsglaube. Es ist einleuchtend, dass ein historischer Glaube nie allgemein und notwendig sein kann, weil er nur in einer bestimmten Zeit, in einem bestimmten Gebiete und unter bestimmten Umständen herrscht. Ein Offenbarungsglaube ist also nicht für jeden Menschen verbindend, hat nur partikuläre Giltigkeit und muss mithin das Bewusstsein seiner Zufälligkeit enthalten. Für einen Kirchenglauben Allgemeinheit zu fordern ist ein Widerspruch.

Die reine moralische Vernunftreligion wird in ihrer lauteren Form nirgends angetroffen. Die allgemeine Kirche, in der die wahre Religion der Tugendgesinnung einzig und allein herrscht, ist ein Ideal, dessen Realisirung noch in ferner Zukunft liegt. Die Wirklichkeit bietet eine Menge gottesdienstlicher Offenbarungsreligionen dar, welche in verschiedenen Kirchen sich gegen einander abgrenzen und gegenseitig bekämpfen. Die reine natürliche Religion in ihrer lauteren Gestalt findet sich in der historischen Tatsächlichkeit nicht. Es fragt sich jetzt woraus diese eigentümliche Tatsache zu erklären ist. Kant

findet den Grund dafür in einer besonderen Schwäche der menschlichen Natur. Der Mensch hat einen Hang zur gottesdienstlichen Religion, und vermöge dieses Hanges ist er nicht leicht zu überzeugen, dass die standhafte Beflissenheit zum guten Lebenswandel das Einzige ist, was Gott vom Menschen fordert, sondern er meint gewisser offenbarter Statuten zu bedürfen, um diesen Vorschriften gemäss die Gottheit zu verehren. Der tiefste Grund liegt wohl darin, dass der Mensch nicht nur Vernunftwesen ist, sondern auch zur Sinnlichkeit gehört und daher zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlichhaltbares, irgend eine Erfahrungsbestätigung und dergleiche verlangt. Das Unsichtbare muss beim Menschen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräsentirt und gleichsam anschaulich gemacht werden. So lässt es sich verstehen, dass im wirklichen Leben nie die lautere moralische Religion in einer allgemeinen Kirche angetroffen wird, sondern überall und zu jeder Zeit gottesdienstliche Offenbarungsreligionen entstehen.

Welches ist nun das Verhältnis zwischen den tatsächlich sich vorfindenden Offenbarungsreligionen und der einen allgemeinen und notwendigen moralischen Vernunftreligion? Kant drückt dieses Verhältnis so aus, dass er den historischen Glauben oder den Kirchenglauben ein V e h i k e l zur reinen Moralreligion nennt. Der statutarische Glaube ist das Mittel zur Beförderung und Ausbreitung der wahren moralischen Religion. Die gottesdienstlichen Religionen haben an sich keinen Wert. Ihre Bedeutung besteht darin, dass sie das Prinzip des reinen Religionsglaubens in sich tragen und dies zu verwirklichen suchen. Für den einen Zweck der Vernunftreligion können viele Mittel zur Beförderung dienlich sein; in vielen Glaubensarten kann im Prinzip die ware Religion anzutreffen sein, obwohl sie jetzt noch unter äusserlichen Hüllen verborgen ist und in ihrem Durchdringen durch vielerlei statutarische Gesetze gehemmt wird. Wenn aber ein Kirchenglaube einmal das richtige Prinzip anerkannt hat, wird er darnach streben, allmählich sich der Äusserlichkeiten zu entäussern und der reinen Vernunftreligion sich zu nähern.

Unter allen geschichtlichen Religionen ist das Christentum am meisten geeignet, die wahre Moralreligion zu befördern und zu verbreiten. Wohl gibt es in ihm viel Nebensächliches, Vorübergehendes, Zeitliches, nicht-rein-Religiöses, aber seinem innersten Wesen nach ist es Vernunftreligion. Und dies Rational-Moralische ist der ewigbleibende, unvergängliche Kern des Christentums. Viele Lehren Jesu sind in der Moralreligion zu Hause. Das Christentum ist in seinen Wurzeln natürliche Religion.

Um einen historischen Glauben mit der Moralreligion in Übereinstimmung zu bringen, wird erfordert, dass die Offenbarungsurkunden auf das Praktische hin ausgelegt und erklärt werden. Allegorische Deutung und künstliche Exegese sind die vorzüglichsten Mittel um einen historischen Text mit der reinen Vernunftreligion kongruiren zu lassen. Offenbarungsreligion kann nur dann auf das moralische Reich Gottes, wo allein die Vernunft herrscht, hinwirken, wenn die moralische Besserung des Menschen das oberste Prinzip der Schriftauslegung ist. Die heiligen Schriften z. B. des Christentums sind für die Moralreligion von grosser Bedeutung, wenn nicht die Moral nach der Bibel, sondern die Bibel nach der Moral ausgelegt wird. Im Streit der Fakultäten hat der Philosoph die Grundsätze der Schriftauslegung aufgestellt [1]).

Aus allen diesen Lehren tritt es klar hervor, dass Kant eine Koalition herstellen will zwischen seiner Moralreligion und dem Christentum. Bei diesem Verfahren stösst der Philosoph auf grosse Schwierigkeiten, die er energisch zu überwinden sucht. Dem im akstrakten Denken heimischen Manne fehlt keineswegs ein offener Blick für die tatsächlichen Gegebenheiten im menschlichen Dasein. Er weiss, dass wir nirgends in der Erfahrung reiner Moralreligion begegnen. Das ist jedenfalls auch unmöglich. Moralreligion ist etwas Innerliches, rein-Rationales, nicht-in-die-Sinne-Fallendes. Sie ist ein Ideal, ein Massstab, an dem jede tatsächliche Religion in Bezug auf ihren Wahrheitswert gemessen werden kann. Die Wirklichkeit des tatsächlichen

1) VII, 355-361.

Lebens kann sich nie zur absoluten Norm erheben. Er ponirt das Prinzip, dass in der vorhandenen Religion die höchste Norm sich allmählich gestaltet und schrittweise verwirklicht.

Hat Kant aber Recht, wenn er den christlichen Glauben und die Moralreligion in ihrem Verhältnis zu einander als zwei konzentrische Kreise betrachtet und behauptet, dass das Christentum zuletzt ausmünden wird in die reine Moralreligion? Eine immanente Kritik muss ohne Bedenken diese Frage mit einem „Nein!" beantworten. Von vornherein soll zugestanden werden, dass in einer historischen Religion die Moralreligion sich zu gestalten und zu entwickeln imstande ist, wenn auch beide der Quelle nach verschieden sind. Offenbarungsreligion und Vernunftreligion bilden an sich keinen Widerspruch. Aus zwei Quellen kann dasselbe reine Wasser hervorsprudeln. Wenn Christentum und Moralreligion nur hinsichtlich des Ursprunges verschieden sind, dann ist eine Verbindung zwischen beiden möglich.

Der Versuch, beide in Verbindung zu setzen, ist aber verfehlt, wenn, wie Kant dargestellt hat, historische Religion und Moralreligion dem Prinzip nach eine Antithese bilden. Jede gottesdienstliche Religion steht als nicht-Moralreligion, der reinen Moralreligion diametral gegenüber. Das Christentum, welches in seinem Kern und in seiner Grundlage gottesdienstliche Religion ist, lässt sich mit der Moralreligion nicht versöhnen. Weil es das Bewusstsein bei sich trägt als gottesdienstliche Religion die einzige wahre zu sein, kann es nie ein Leitmittel sein, um eine dem Prinzip nach von ihm verschiedene Religion zu introduziren. Bernhard Pünjer sagt in dem Vorwort zu seinem oben genannten Buche: „Sowohl das Neue Testament, Jesus bei den Synoptikern nicht minder als Johannes und Paulus, als auch die Kirchenlehre steht, indem sie die Sittlichkeit als natürliche Frucht des rechten Glaubens bezeichnen, in diametralem Gegensatz zu Kant, der die Religion auf die Sittlichkeit gründet". Kants Kompromissversuch zwischen Moral-Vernunftreligion und Christentum scheitert an seiner Auffassung vom Wesen der Religion.

CURRICULUM VITAE.

Am 20 Dezember 1880 wurde ich in Urk geboren als Sohn des dortigen Kaufmanns PIETER HOEKSTRA. Ich gehöre der reformirten Kirche an.

Nach meiner Schulbildung in der Volksschule in Urk und auf dem Gymnasium in Kampen, wo ich Juni 1899 das Abiturientenzeugnis erwarb, wurde ich September 1899 immatrikulirt an der Theologischen Hochschule der reformirten Kirchen in den Niederlanden, zu Kampen. Nach einem vierjährigen Studium bestand ich das Kandidatsexamen in der Theologie und begab mich später, October 1903 nach Heidelberg um mich dem Studium der Philosophie zu widmen. Meine Studienzeit in Heidelberg umfasst jetzt fünf Semester.

Allen meinen hochverehrten Lehrern, insbesondere Herrn Geh. Rat PROF. DR. W. WINDELBAND spreche ich hiermit für die vielseitige Förderung und Anregung in meinem philosophischen Studium den tiefgefühltesten Dank aus.

TJEERD HOEKSTRA.

